Stephen Holmes

Anatomía del antiliberalismo

Para Alexa

AGRADECIMIENTOS

Por sus comentarios de aliento y sus correcciones quiero dar gracias a Bruce Ackerman, Ann Davies, Jon Elster, Don Herzog, Albert Hirschman, Helge H0ibraaten, Rumyana Kolarova, David Laitin, Charles Larmore, Susan Liebell, John MacCormick, Richard Posner, Nancy Rosenblum, Marion Smiley, Cass Sunstein, David Wooton y Bernard Yack. Sin el periódico ánimo editorial de Leon Wieseltier no se habrían escrito muchos de los capítulos que siguen. Vaya también mi agradecimiento a Joseph Cropsey, William Galston, Harvey y Nathan Tarcov por su afectuosa crítica del Capítulo 3. A la recientemente desaparecida Judith Shklar, cuya disposición para desmontar largos ensayos en recensiones breves era infatigable; me queda con ella una deuda impagable. Nancy Maull leyó y mejoró cada uno de los capítulos de este libro en sus versiones sucesivas, alentó lo que de moderado hay en mí y se quejó de los innumerables aplazamientos. Darle las gracias no es bastante. Agradezco el apoyo de la Guggenheim Foundation, cuyo año sabático de 1988 hizo posible la recopilación de materiales en los que se basa el presente estudio. Por último, le debo gratitud al Russell Baker Scholar’s Fund of the University of Chicago Law School por haber apoyado esta investigación en el verano de 1991, y al Wissenschaftskolleg zu Berlin, donde se preparó el manuscrito definitivo.

PREFACIO

On devra écraser tout ce qui subsiste du libéralisme dans les esprits [*]

CHARLES MAURRAS

Desacreditar el «liberalismo» no es una moda pasajera de finales del siglo XX. Es una actividad recurrente de la cultura política occidental desde al menos la Revolución francesa. Los enemigos decimonónicos de la Ilustración, de Joseph de Maistre a Friedrich Nietzsche, desprecian las ideas y aspiraciones liberales. En la Europa de los años veinte y treinta de este siglo, la implacable hostilidad con el liberalismo fue divisa común para extremistas de derecha e izquierda. Hoy día incluso en las universidades americanas siguen floreciendo versiones modificadas de este punto de vista. En el siglo de Hitler y Stalin hay sesudos profesores que siguen tildando de Gran Enemigo al liberalismo.

¿Por qué algunas de las más preclaras inteligencias de América injurian una tradición consagrada, entre otras cosas, a la libertad de pensamiento? La influencia subterránea, pero hipnótica, de Martin Heidegger allanó, hace una generación, el camino a una situación tan irónica. Hannah Arendt y Leo Strauss adaptaron al horizonte intelectual de su nueva audiencia americana la severa acusación de aquél contra la «modernidad». Inmigrantes recibidos con los brazos abiertos por este país dudaron si anunciar que la «decadencia» de los tiempos modernos era consecuencia del «olvido del ser», según la portentosa expresión de Heidegger, ininteligible para unos lectores tan atrasados culturalmente. La decadencia se debía al olvido de la *polis* griega (Arendt) o a haber perdido de vista el derecho natural clásico (Strauss). En el ínterin, Herbert Marcuse, Theodor Adorno y otros miembros de la Escuela de Frankfurt popularizaban la idea heideggeriana de que el «hombre moderno», tras la pérdida de su primitiva veneración por la naturaleza, había adoptado una actitud básicamente instrumental frente al mundo. La inclinación al pensamiento instrumental, argüían, es el signo más claro de la caída; acostumbrados a pensar la naturaleza en términos instrumentales, tendemos de igual modo a pensarnos a nosotros mismos en términos instrumentales.

Esta clase de ideas heideggerianas, domesticadas y desacralizadas de varias maneras, se difundieron por las universidades americanas en las décadas de los cincuenta y sesenta. En los setenta y ochenta, sin embargo, las cosas habían cambiado en buena medida. Los ataques a la «modernidad» pasaron a ser ataques al «liberalismo». La fraseología se transformó, pero el modelo subyacente de hostilidad, menosprecio y reproche permaneció inalterado. Tomemos como ejemplo *Tras la virtud*, de Alasdair MacIntyre, o *Knowledge and Politics*, de Roberto Unger. Es casi imposible situar obras tan influyentes (cuyas ideas se han abierto paso en las páginas de opinión de los periódicos) en el espectro izquierda-derecha, pero ambas expresan disgusto e incluso repugnancia por la política y los ideales del liberalismo. De los dos, MacIntyre es el más ingenuo en lo que hace al origen religioso de su antiliberalismo; al tiempo que su burla de la «razón secular» sube de tono, escribe con admiración de la «autoridad» y con denuesto del «yo democrático». Por su parte, Unger se ha desembarazado en los últimos tiempos de los aspectos tradicionalistas de su antiliberalismo temprano, anhelos de estabilidad y seguridad incluidos, y se ha dado a la causa radicalmente nietzscheana de enfatizar la apertura de posibilidades, la creatividad humana y la voluntad

irrestricta. Los escritos de ambos detractores del liberalismo serán analizados con detenimiento en las páginas que siguen[1]. Con todo, debe decirse desde un principio que sus pretensiones principales distan mucho de resultar novedosas. Su pensamiento cuenta con un linaje histórico impresionante. Merece la pena traer a colación a los antepasados del antiliberalismo contemporáneo por cuanto los antiliberales contemporáneos mismos se olvidan de hacerlo. Como cabría esperar, presentan una genealogía estilizada e incluso higienizada de sus ideas centrales. MacIntyre invoca con regocijo a Santo Tomás, por ejemplo, pero omite los acerbos ataques a la teoría y a las instituciones liberales que han tenido tanta importancia en el pensamiento político de los siglos XIX y XX. Ésta es una omisión característica.

Teóricos fascistas brillantes, aun cuando hoy caídos en el descrédito, como Giovanni Gentile o Carl Schmitt, atacaron con violencia la tradición liberal. Reprendieron al liberalismo por su individualismo atomístico, por su mito del individuo presocial, por su desdén por lo orgánico, su indiferencia hacia la comunidad, su negación de que el hombre pertenezca a un todo más amplio, su creencia en la primacía de los derechos, su huida de «lo político», su acrítica aceptación de las categorías económicas, su escepticismo (o incluso nihilismo) moral, su decisión de dar prioridad al procedimiento en abstracto y a las reglas sobre los compromisos y los valores sustantivos y por su hipócrita confianza en la farsa de la neutralidad judicial[2]. Todo esto suena extrañamente familiar. Examinemos dos ejemplos concretos. Según MacIntyre, los liberales no pueden por menos que considerar «que el mundo social no es sino el lugar de encuentro de las voluntades individuales». En este mismo espíritu, Unger critica «el concepto liberal de la sociedad como asociación de individuos independientes y en conflicto» y culpa al liberalismo de concebir la sociedad como «el campo de batalla de las voluntades» en el que cada cual está «aislado de los demás». Tales afirmaciones cuentan con precedentes. En realidad, piden a gritos que se las compare con diversas opiniones de autores fascistas; con, pongamos por caso, la observación de Gentile de que «el error del viejo liberalismo consiste en su concepción atomística de la sociedad, que entiende como agrupamiento y encuentro accidental de individuos abstractos»[3].

De modo semejante, MacIntyre piensa poder refutar el individualismo liberal simplemente haciéndonos reparar en que «me enfrento al mundo como miembro de esta familia, esta casa, este clan, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No es posible un yo al margen de todo esto». También Unger cree que puede poner en duda las ideas de los clásicos del liberalismo europeo poniendo de relieve que éstos «conciben el sujeto como individuo, cuya participación en grupos es un rasgo secundario de su existencia». Las tendenciosas invocaciones a la naturaleza social del hombre, a las que recurren MacIntyre y Unger, con todo, cuentan con el antecedente casi literal de, entre otros, el panfletista protofascista Charles Maurras: «El liberalismo quiere desligar al individuo de sus condicionamientos naturales o históricos; lo emancipará de sus lazos familiares, corporativos y cualesquiera otros lazos sociales o tradicionales»[4]. También según Maurras, el liberalismo es una cruzada antisocial contra toda moral y toda forma relevante de relación humana.

No he entrecruzado citas como las anteriores para sugerir asociativamente culpabilidad alguna. No estoy insinuando que MacIntyre o Unger sea unos cuasi fascistas, o simpatizantes del fascismo, o fascistas con rostro humano. Más bien digo que han absorbido y reproducido una retórica cuya historia e implicaciones no han sabido sopesar. No es mi intención acusar a los antiliberales contemporáneos activos en América de abrigar ideas peligrosas. No me preocupan las consecuencias prácticas de sus ideas, que se benefician de las circunstancias históricas que las hacen políticamente inocuas. Quiero, sin embargo,

llamar la atención sobre el carácter fundamentalmente ahistórico y, en consecuencia, confuso de su pensamiento. Los antiliberales hablan sin cesar de enraizamiento y de tradiciones, lamentándose de la profunda falta de conciencia histórica de la actualidad, pero cometen la negligencia de despreocuparse de su propio linaje intelectual. Les resultaría bastante sencillo diferenciarse de sus más deshonrosos precursores. Después de todo, lo que idealizan es la «comunidad», no el estado o *das Volk; no* van en pos de un líder a quien seguir, ni se dedican a buscar como paranoicos chivos expiatorios, o enemigos a quienes exterminar, etc. Con todo, no se han tomado el esfuerzo de clarificación necesario para explicar sus diferencias con respecto a los filósofos del fascismo, cuya retórica es a menudo indiscernible de la suya propia. Lo que sume a sus lectores en la perplejidad. Deploran alegremente lo que consideran falta de «vínculos constitutivos» del individuo liberal, por tomar otro ejemplo, pero no mencionan jamás que esta queja ha sido durante mucho tiempo centro de mesa de la propaganda antisemita, de los ataques políticos a los judíos «desarraigados» y cosmopolitas[5].

La falta de atención a los orígenes y al abuso político de sus ideas preferidas no es el único punto débil de los autores antiliberales. Al estudiar a los antiliberales del pasado y el presente, me he centrado en otros dos defectos más: la falta de realismo (o de atractivo) de las alternativas políticas que proponen y, lo que es más importante, la incoherencia intrínseca de sus argumentos. Su crítica del antiliberalismo, pese a los ocasionales aciertos, es, por lo general, exagerada. Las sociedades liberales presentan ciertamente numerosos defectos. Las obras de los autores liberales son también defectuosas. En el análisis del pensamiento antiliberal que sigue no se sugerirá en modo alguno que las instituciones o las teorías liberales no sean susceptibles de crítica. Por el contrario, tanto sociedades como ideas liberales deberían ser criticadas separada y consecutivamente, no simultáneamente, al modo antiliberal.

Para criticar eficazmente el liberalismo debe distinguirse con todo rigor entre dos objetos de crítica: las teorías liberales y las sociedades liberales. Esta distinción es vital porque el liberalismo será siempre, hasta cierto punto, una aspiración no realizada. Los ideales liberales sólo se materializan de modo imperfecto en las sociedades liberales realmente existentes. En consecuencia, la crítica simultánea de los planos ideal y real es profundamente errónea. La mejor crítica de las ideas y las sociedades liberales es la consecutiva, la que critica a cada una en sus propios términos. Pero los antiliberales rechazan resueltamente hacer esta misma distinción. De hecho, el desinterés por estudiar por separado teorías y sociedades liberales es un rasgo distintivo del pensamiento antiliberal, puesto que los antiliberales dan por sentado que en las sociedades liberales se materializan con toda perfección los ideales liberales. Llegan, así, a la conclusión de que los defectos obvios de las sociedades liberales se siguen directamente de las insuficiencias de sus principios. Estas sociedades son un fracaso porque han sido perfectamente planeadas según ideas liberales. Los críticos que aparecen en estas páginas no ven, por supuesto, necesidad alguna de distinguir entre la crítica de textos liberales y la crítica de instituciones liberales. Para ellos ambas formas de crítica son en realidad una y la misma.

Mezclar informalmente crítica teórica e institucional induce a confusión. Tiene además una desafortunada consecuencia práctica: empequeñece la evaluación crítica de la sociedad liberal a la luz de las ideas liberales. Sin embargo, ésta es la forma principal de evaluación a la que están sujetas las sociedades liberales. Cualquier método que dificulte la crítica reformista debería ser mirado con desconfianza. Cuando una sociedad que se llama a sí misma liberal no garantiza, pongamos por caso, el derecho a la igualdad de voto o la

igualdad ante la ley, viola las normas liberales. Si excluye a las mujeres o a los negros o a los judíos en el disfrute de sus derechos constitucionalmente garantizados es porque está organizada de modo patentemente no liberal. Y una de las tareas esenciales del comentarista político es la de señalarlo. Sin embargo, tal crítica sólo puede basarse en una nítida distinción entre norma y sociedad. Los antiliberales, siempre predispuestos a ver en todo defecto social una consecuencia de las ideas liberales, trivializan este descontento *liberal* para con las sociedades supuestamente liberales.

La crítica de los teóricos liberales no es menos necesaria que la de las sociedades liberales y puede, perfectamente, ser también un procedimiento liberal. Piénsese en los ataques de Hume contra la teoría del «contrato originario» de Locke, en las críticas de Mill a Bentham, o en la crítica recíproca entre kantianos y utilitaristas. Los autores liberales se contradicen ellos mismos y unos a otros y cometen toda clase de errores lógicos y empíricos. Y lo que es más, ideas que tuvieron en un tiempo una enorme verosimilitud pueden quedar desfasadas con el paso del tiempo. La mayoría de las obras del siglo XVIII, por ejemplo, no proporcionan una respuesta adecuada a multitud de problemas acuciantes del siglo XX, tales como la superpoblación, la inmigración masiva, las disputas violentas en materia de fronteras, la proliferación nuclear, el terrorismo internacional, la destrucción del medio ambiente, el agotamiento de los recursos naturales, etc. Los antiliberales que estudio en las páginas que siguen no son, sin embargo, críticos de la teoría liberal ni de los textos del liberalismo en un sentido tan simple. No se contentan con exponer los puntos débiles del liberalismo, o con mostrar su irrelevancia en la transformada escena social. Van más allá. No se ocupan del liberalismo para mostrar sus insuficiencias intelectuales o su caducidad, sino para descubrir los *orígenes de la crisis contemporánea.* En vez de contemplar, con hartos motivos, las ocasionales insuficiencias del liberalismo frente a los problemas del presente, consideran al liberalismo como la única fuente de problemas del presente. Para comprender los dilemas actuales, dicen, debemos dirigir la mirada a las imperfectas obras filosóficas que han puesto en marcha la modernidad. Interpretar libros enteros en cuatro líneas hostiles es, al parecer, una forma refinada de sociología. El estudio de las teorías liberales clásicas es, en efecto, un síntoma de patología a escala social. El supuesto de que las más importantes patologías sociales brotan de errores teóricos presta a los estudios hiperabstractos del antiliberalismo un notable, si bien no enteramente convincente, aire de compromiso político.

Carl Schmitt y Leo Strauss, pese a todas sus diferencias, comparten este supuesto básico. También argumentan que el liberalismo es una ideología «hipertolerante», una ideología del «todo vale». Acusan al liberalismo de llevar la tolerancia al extremo de la capitulación. Los liberales son incapaces de defenderse de ataque alguno, etc. En su modesta escala, este libro fue concebido para refutar tal acusación —para refutarla prácticamente. Los antiliberales se mofan del liberalismo y lo consideran un inmenso error. Mi respuesta es tan argumentativa como sus propios escritos. Y confío en que esté bien documentada y sea atinada. No cabe duda de que autores tan ávidos de polémica como los que discuto, quienes, al fin y al cabo, tienen a la totalidad del mundo occidental, excepción hecha de ellos mismos, por depravada y enferma, no podrán quejarse de que un adversario les replique.

La pretensión de hacer con ellos lo que ellos han hecho con el liberalismo (destacar los defectos básicos de sus posiciones) no me ha inducido a imitar su maniqueísmo. No les considero demonios o traidores, que es como ellos suelen describir a los liberales, sino como meros teóricos que, a despecho de algunas ideas válidas e interesantes, incurren con frecuencia en la inconsistencia y el error. Mi intención es, por tanto, ser crítico, no inquisitorial. Habré logrado plenamente mis objetivos si persuado al lector de las

insuficiencias intelectuales del antiliberalismo no marxista. Cubriré un mínimo de mis objetivos si consigo presentar el liberalismo no marxista como un objeto unificado de estudio, con vistas al examen teórico y el debate partidario.

INTRODUCCIÓN:
¿QUÉ ES EL ANTILIBERALISMO?

Un jour viendra et peut-être il ne pas loin où

Locke sera placé au nombre des écrivains

qui ont fait le plus mal aux hommes [*].

MAISTRE

Los críticos del pensamiento y la práctica liberales se agrupan naturalmente en dos escuelas: la marxista y la no marxista. Mientras que el marxismo ha sido exhaustivamente analizado e investigado, los ataques de los no marxistas al liberalismo han sido raramente estudiados desde un punto de vista primariamente teórico y crítico. Los marxistas denigran por lo general la teoría liberal como ideología de las clases poseedoras: todos los defectos del liberalismo, dicen, se siguen de su papel justificador de los privilegios de clase y poder. Los autores antiliberales no marxistas utilizan un método distinto. Prestando escasa atención a las clases, pretenden que la ideología liberal ha infectado y degradado a todos los miembros de las sociedades occidentales, a los trabajadores tanto como a los empresarios, a los gobernantes tanto como a los ciudadanos.

Los marxistas afirman que las libertades burguesas son puramente «formales» —privilegios monopolizados por unos pocos y virtualmente inútiles para la mayoría desheredada. Los antiliberales no marxistas, por contra, impugnan el ideal mismo de la libertad individual, no su selectiva o incompleta realización. Las críticas marxistas suelen concentrarse en el siglo XIX, cuando se supone que la ideología de los derechos individuales fue adoptada por las elites industriales para el sojuzgamiento de la gente corriente, hombres y mujeres. Los críticos no marxistas añaden con mayor probabilidad el liberalismo del siglo XIX con sus antecedentes de los siglos XVII y XVIII. Los marxistas no son menos laicizantes que los liberales (erradicarían la religión, mientras que los liberales la despolitizarían). Los antiliberales no marxistas ven en la secularización un desastre moral. Como los liberales, los marxistas ven la identidad étnica y la solidaridad nacional como atavismos particularísticos (erradicarían la etnicidad, mientras que los liberales la desmilitarizarían). Los antiliberales no marxistas, por contra, ven en la ruptura con las raíces étnicas una catástrofe humana sin parangón.

Pueden añadirse a éstas otras distinciones igualmente importantes. Los marxistas ensalzan la ciencia, la tecnología y el desarrollo económico, por ejemplo. Los antiliberales no marxistas interpretan la autoridad de la ciencia y la difusión de las actitudes materialistas como dos de los más horribles pecados del liberalismo. No se presentan como herederos de la Revolución francesa, como Marx lo hacía enfáticamente. De hecho, los antiliberales en el sentido que aquí se maneja afirman al unísono que marxismo y liberalismo, si bien opuestos en apariencia, comparten un único linaje y son secretos aliados. Son las dos caras de una sola y espiritualmente hueca tradición ilustrada[1].

El antiliberalismo como tradición

Este libro no se ocupa del marxismo. Se dedica en exclusiva a las críticas no marxistas de la teoría e instituciones liberales. (Se menciona de pasada a autores socialistas sólo cuando, como en el caso de R. H. Tawney, critican la sociedad liberal basándose en costumbres e ideales explícitamente premodernos.) los historiadores, por descontado, vienen estudiando desde hace mucho tiempo el anhelo comunitario de subvertir la «sociedad burguesa» y redimir el presente degenerado por medio de una revolución espiritual. La búsqueda de una «tercera vía» durante el periodo de entreguerras —y el eslogan asociado de «ni capitalismo ni comunismo»— ha sido documentada y discutida con profusión. Dos monografías ejemplares que miden la cultura política del liberalismo no marxista en contextos nacionales e históricos muy diferentes son *Neither Right nor Left,* de Zeev Sternhell, y *The Slavophile Controversy,* de Andrzej Walicki. Como sugieren obras tan ricas en información, el antiliberalismo no marxista es un movimiento paneuropeo cuya historia se retrotrae dos siglos atrás cuando menos[2]. Ya en ascenso, ya en decadencia, esta forma de antiliberalismo no ha desaparecido nunca de escena. Resurgida tras la caída del marxismo, volátil mezcla de caos económico y odio étnico, el espíritu antiliberal da muestras más que preocupantes de renovación a lo largo y ancho del antiguo mundo comunista.

El recrudecimiento de tribalismos y fundamentalismos nos recuerda que el antiliberalismo existe como fuerza política y como atmósfera cultural. Pero ¿hay, o ha habido nunca, una tradición filosófica? ¿Tienen sus defensores alguna pretensión teórica seria? ¿Se trata de una única tradición o es la palabra un mero atrápalo todo del que abusan los defensores del liberalismo (como yo mismo) para juntar una serie de críticas que tienen poco en común? por supuesto que la polivalente etiqueta de «antiliberal» no basta para describir a los teóricos que analizo individualmente en los capítulos que siguen. Simplemente ayuda a centrar la atención en una multiplicidad de argumentos y actitudes que comparten algunos de los críticos no marxistas más importantes. El antiliberalismo es una tradición intelectual resistente, variada, muy consistente, ininterrumpida, pero poco estudiada desde un punto de vista teórico. Su unidad no consiste en su uniformidad, por cierto, sino en un puñado de supuestos básicos y, sobre todo, en un enemigo común. Una de las premisas fundamentales de este libro es la de que una variedad de críticos antiliberales no marxistas tiene en común un núcleo de actitudes y creencias. Por tanto, antes de diseccionar la teoría antiliberal y de explorar sus múltiples variantes, debo demostrar que tal teoría existe. Debo inventariar y analizar las posiciones que sostienen sus múltiples defensores y suministrar ejemplos para convencer al lector escéptico de que no estoy imponiendo una clasificación arbitraria a un material histórico revoltoso. Debo explicar también cómo los ataques antiliberales al liberalismo difieren de los ataques socialistas y conservadores al uso, y aun de las mismas críticas del liberalismo.

A fin de adoptar la perspectiva de los autores antiliberales, debemos empezar por comprender qué entienden por «liberalismo» cuando se proponen discutirlo y desmoronarlo y por qué lo contemplan con tal desaprobación. Para sopesar sus argumentos y responderlos enteramente debemos elaborar nuestro propio concepto de liberalismo.

¿Qué es el liberalismo?

El liberalismo es, en pocas palabras, una teoría y un programa políticos que florecieron de mediados del siglo XVII a mediados del siglo XIX. Contaba, desde luego, con importantes antecedentes y ha seguido contando con una tradición viva hasta el día de hoy. Entre los teóricos liberales clásicos deben figurar Locke, Montesquieu, Adam Smith, Kant, Madison y J. S. Mill. Las instituciones y prácticas liberales se desarrollaron en los siglos XVII y XVIII en los Países Bajos, Inglaterra y Escocia, los Estados Unidos y, con menor éxito, en Francia. Los principios liberales se articularon no sólo en textos teóricos, sino en la Ley del Habeas Corpus Inglés, la Carta de Derechos y la Ley de Tolerancia (1679, 1688-89), las primeras diez Enmiendas a la Constitución Americana y la *Déclaration des droits de l'homme* (todo ello de 1789).

Las prácticas nucleares de un orden político liberal son la tolerancia religiosa, la libertad de debate, las limitaciones al comportamiento policial, las elecciones libres, el gobierno constitucional basado en la separación de poderes, la inspección pública de los presupuestos del Estado para evitar la corrupción y una política económica comprometida con el crecimiento sostenido basado en la propiedad privada y la libertad de contrato. Las cuatro normas o valores nucleares del liberalismo son la *seguridad personal* (monopolio de la violencia legítima por agentes del Estado, estos últimos sometidos al control y la regulación de la ley), *imparcialidad* (un único sistema legal que se aplica a todos por igual), la *libertad individual* (una amplia esfera de libertad con respecto a la supervisión colectiva o del Estado, lo que incluye la libertad de conciencia, el derecho a la diferencia, el derecho a perseguir ideales que el prójimo pueda considerar equivocados, la libertad de desplazamiento y emigración, etc.), y la *democracia, o* derecho a participar en la elaboración de las leyes por medio de elecciones y la discusión pública mediante el concurso de una prensa libre. Que el desacuerdo público sea una fuerza creadora puede haber sido el principio liberal más novedoso y radical de la política liberal.

En lo que hace a la igualdad, el liberalismo es un tradicionalismo puesto del revés. En las sociedades tradicionales, tal como los liberales las entendían, las desigualdades heredadas eran aceptables, mientras que las nuevas desigualdades económicas eran mal recibidas. Los liberales se propusieron darle la vuelta a este modelo y a la vez que prohibían la aristocracia consideraban que las desigualdades de riqueza eran perfectamente legítimas[3]. Las sociedades liberales que ayudaron a construir rechazan toda aspiración al monopolio heredado, en especial la autoridad de unas cuantas «grandes» familias propietarias de grandes extensiones de tierra. Sin embargo, los liberales clásicos no fueron igualitaristas militantes porque pensaron que la *pobreza y la dependencia* eran problemas más acuciantes que la desigualdad económica misma. ¿Por qué? los liberales recibieron con agrado a las sociedades comerciales porque creyeron, correctamente, que la competencia económica crearía (junto con las desigualdades económicas) una prosperidad económica suficiente para aumentar el bienestar, la seguridad personal y la independencia de las «más bajas capas populares»[4].

Errores del liberalismo

Esta rápida semblanza es embarazosamente sumaria e insuficiente[5]. Con todo, incluso unas cuantas observaciones pueden ayudar a preparar el terreno a una introducción a los enemigos del antiliberalismo. ¿Qué delitos imputan a tal filosofía o ideología sus

detractores no marxistas? ¿Qué defectos ven en la práctica y en las instituciones liberales? ¿Qué tienen que objetar a sus valores y normas? ¿Por qué los antiliberales describen al liberalismo como un todo (en una promiscua mescolanza de teoría y sociedad), como un enorme error?

La respuesta a estas preguntas no puede ser sencilla, dado que el antiliberalismo es tan poco monolítico como el liberalismo. El liberalismo no marxista tiene múltiples presentaciones y debe distinguirse cuidadosamente entre sus diferentes versiones. Incluso antiliberales que pertenecen a fracciones distintas y enfrentadas (como Carl Schmitt, Leo Strauss, Alasdair MacIntyre y Roberto Unger) comparten pese a todo algunas ideas centrales. Todos ellos se empeñan en la *Kulturkritik*, *por* ejemplo, y su crítica a la cultura moderna se ajusta a un patrón sumamente estandarizado, en términos del cual «el menosprecio del liberalismo es una parte del lamento general por la degeneración moral y espiritual de la sociedad moderna»[6]. Coinciden unánimemente en señalar que las verdades espirituales superiores corren peligro en las sociedades contemporáneas y en que el liberalismo tiene una grave responsabilidad en ello.

Incluso en su forma más filosófica el antiliberalismo es, en verdad, tanto una predisposición mental cuanto una teoría. Es siempre tanto una sensibilidad cuanto un argumento. Sus defensores se definen a sí mismos por vía negativa, por oposición al liberalismo. Para poder comprender a quienes pertenecen a la tradición antiliberal debemos primeramente hacer inventario de los peligros, amenazas o fuerzas diabólicas de las que nos previenen con total seriedad. Su enemistad se prodiga, característicamente, con el individualismo, el racionalismo, el humanitarismo, el desarraigo, la permisividad, el universalismo, el materialismo, el escepticismo y el espíritu cosmopolita. Son estas actitudes corrosivas, se nos dice, y no la separación de poderes, las elecciones competitivas, la prensa libre, la tolerancia religiosa, los presupuestos públicos, o el control judicial a la policía, lo que representa el corazón de la política liberal. Estas actitudes son a la vez los síntomas tempranos de la decadencia cultural y la desintegración moral del mundo moderno. Así pues, para identificar como antiliberal a un autor dado debemos fijarnos en cuanto le provoca repugnancia. Debe prestarse asimismo atención al estilo y la pose para de este modo reconocer una obra teórica antiliberal cuando nos topamos con ella. Doy a continuación una lista preliminar de rasgos distintivos del antiliberalismo.

Actitudes y pretensiones básicas

Los autores antiliberales suelen despertar de golpe a sus lectores identificando al acusado y dirigiendo un juicio. Ocasionalmente se presentan a sí mismos como patólogos de los síntomas: como doctores del desorden. A menudo escriben largos comentarios acerca de viejos libros, pero su intención directriz es la de censurar y diagnosticar la decadencia de la sociedad contemporánea. Denuncian la «pobreza moral del siglo XX» mientras nos advierten de algún peligro inminente; de «la crisis política del mundo actual y de la crisis espiritual que se avecina», por ejemplo.

Según quién sea el crítico, se fijará en este o aquel aspecto de la crisis «subyacente» de la sociedad moderna. Pero la mayoría hace sonar la señal de alarma en lo relativo a la desintegración universal de la sociedad en individuos atomizados; los cuales son egoístas, calculadores, materialistas y están en guerra cada uno con todos los demás. Los seres

humanos necesitan raíces y solidaridad, pero la sociedad liberal les separa, condenándoles a una agitada y desarraigada movilidad.

Los antiliberales se lamentan igualmente de la «perversión de la Ilustración», a la que consideran «un desastre en el que estamos hundidos». Con lo que, en este caso, aluden a la «calamidad de una conciencia humanística irreligiosa y autónoma». El humanismo secular, aseveran, está en el origen de la enfermedad liberal. A comienzos de la era moderna «se produjo una total emancipación de la centenaria herencia moral del Cristianismo», de «la herencia de los mil años precedentes». El liberalismo fue el fruto de esta fatal emancipación.

También lo fue el marxismo. Los críticos de quienes nos ocupamos en esta obra argumentan inagotablemente que el liberalismo y el marxismo pueden retrotraerse a una raíz común, que por lo general se identifica con el compromiso normativo en favor de un «ilimitado materialismo», de la emancipación y el desarrollo de la individualidad humana, de la «libertad ante la religión», de «un modo supuestamente específico de análisis de la sociedad» y de una preocupación exclusiva por la «felicidad terrena» de la humanidad.

Los antiliberales, no marxistas o antimarxistas, identifican también liberalismo y modernidad; como si no hubiesen existido alternativas al liberalismo en la cultura moderna u otros movimientos que los liberales en la política moderna. En consecuencia, coinciden en minusvalorar algo que cualquier historiador de los siglos XIX y XX podría explicar: la fragilidad de la tradición liberal y el acoso al que ha venido estando sometida.

La dolencia de las sociedades modernas, prosiguen en su alegato, ha sido causada por una infección vírica: la teoría liberal. En cierto momento decisivo del pasado, por lo general el siglo XVII, se produjo el desastre intelectual: «fue la Europa de hace varios siglos la que vio nacer esta filosofía». Algo a lo que los antiliberales conceden suma importancia es al origen intelectual de la «crisis» moderna. Un error filosófico o un acto de desobediencia marcarían el comienzo de la corrupción moderna. «El error debe de encontrarse en la raíz, en los fundamentos mismos del pensamiento moderno.» A menudo, a este traspié filosófico se le denomina ocultamiento u olvido. Alguna importante verdad espiritual, muy popular en las sociedades preliberales, fue reprimida, o se perdió. La amnesia social, de catastróficas consecuencias, fue provocada por la filosofía.

Por último, los antiliberales no marxistas tienen un sentido arrebatado de su misión. A aquellos lectores que acepten al pie de la letra la crítica del liberalismo les es prometido tomar parte en una lucha sin precedentes por la recuperación del saber olvidado, que cambiará el mundo. Ellos pueden ayudar a sacar a la humanidad del atolladero. Si la verdad reprimida es recuperable, la sociedad moderna no sólo tendrá un diagnóstico, sino, además, una curación milagrosa o heroica.

Las citas de los párrafos precedentes son prototípicamente antiliberales en mi propio uso del término. Las he extraído de dos ensayos de Alexander Solzhenitsyn[7]. El punto de vista que transmiten e incluso el vocabulario mismo resultan sorprendentemente familiares. El léxico de Solzhenitsyn es, en efecto, tan similar al de, digamos, Strauss o MacIntyre, que no podemos evitar pensar que un único *Geist* antiliberal habla a través de todos ellos, haciendo caso omiso de tradiciones nacionales o religiosas. Diferencias y paralelismos coexisten, por supuesto. Ni Strauss ni MacIntyre, por ejemplo, proponen seriamente purgar al país de influencias extranjeras, o devolver al pueblo a sus raíces para salvarlo así de la corrupción de los tiempos modernos. Sin embargo todos ellos comparten el discurso de la «crisis» y el empobrecimiento moral, el enfoque patogenético de la «modernidad», el retrotraer marxismo y liberalismo a una raíz común, el supuesto de que los filósofos desobedientes están cargados de culpa, y una velada promesa de salvación.

Estas pretensiones o actitudes se reciclan con perseverancia imponente en innumerables obras, también contemporáneas. Todas juntas muestran la inconfundible marca de fábrica del espíritu antiliberal en acción. Cuando un libro, un artículo o una conferencia pública contenga este conjunto de ideas, pertenecerá a la *tradición antiliberal* tal como yo la entiendo. Las importantes diferencias entre los autores que se estudian a continuación, aun cuando significativas, son al mismo tiempo un índice útil de cuanto tienen subyacentemente en común.

Origen y estructura de este libro

Este libro fue inicialmente un examen de las obras antiliberales contemporáneas escritas en América entre los años setenta y ochenta —en particular las de MacIntyre y Unger. Siguiendo hasta el final sus argumentos fundamentales, me vi transportado al pasado, a autores de mayor estatura— en primer lugar a Strauss y Schmitt, al final a uno de los padres verdaderamente brillantes del movimiento antiliberal: Joseph de Maistre. Las críticas del liberalismo promovidas por Maistre y Schmitt son atrevidas y en absoluto acomodaticias. Algunas de ellas me parecen válidas o al menos difíciles de refutar. No puede decirse lo mismo de las críticas de los antiliberales de la postguerra. En estas obras más recientes, el punto de vista antiliberal se ha modificado o diluido y quizás academizado. Sea como fuere, para entender por qué el antiliberalismo tiene hoy un carácter más bien anodino debemos volver la mirada a sus anteriores y más desabridas personificaciones.

Habiendo empezado mi investigación por los autores contemporáneos y retrocedido luego en el tiempo, he adoptado la vía contraria. En la Primera Parte paso revista, de un modo aproximadamente cronológico, a un conjunto de teóricos antiliberales característicos. Partiendo de Maistre llegaré hasta MacIntyre y Unger. Teniendo en cuenta las significativas discrepancias que ciertamente separan a unos de otros, he considerado provechoso dedicarles un capítulo a cada uno. Mi crítica —y ése es mi propósito: ser crítico— es en su mayoría interna. Esto es, me centro en las inconsistencias intelectuales y en las confusiones vinculadas con cada una de las obras que se discuten, así como en la insuficiencia de las alternativas prácticas que proponen. Concluyo a un nivel más general describiendo y criticando las falacias teóricas principales del «comunitarismo», la forma de antiliberalismo hoy más en boga en los Estados Unidos.

En la Segunda Parte me ocupo de un asunto más especializado: la narración histórica del liberalismo que difunden las obras antiliberales. Replanteo las pretensiones liberales más frecuentes en materia de pensamiento liberal y trato de mostrar por qué están mal orientadas. Intentando corregir los errores principales de la historiografía antiliberal, iré reuniendo elementos para una caracterización alternativa del liberalismo. Esto me permitirá terminar el libro de modo más positivo en algún sentido. Valiéndome de un epílogo, volveré brevemente a la multiplicidad de las formas de antiliberalismo que habremos estudiado e intentaré dar un contraste más preciso entre lo que tienen en común y aquello en lo que difieren; y recapitularé sobre lo que habremos aprendido del liberalismo tras estudiar a sus críticos más implacables.

La sucesión cronológica que empleo en cada uno de los autores se debe en gran medida a razones de conveniencia. No he escrito una historia narrativa de la teoría antiliberal. En la Primera Parte mi objetivo es aproximarme a un buen número de obras antiliberales de

importancia en sus diferentes circunstancias históricas. La semejanza entre ellas será tanto más sorprendente cuanto constituye una reacción frente a condiciones diversas. Primero procuraré aproximarme a cada uno de los autores antiliberales en sus propios términos y sólo después establecer paralelismos entre ellos. La influencia intelectual o los ascendientes serán tomados en escasa consideración, pese a que relaciones tales serán tenidas en cuenta de cuando en cuando. En tanto que estudio unitario, que consecuencia, el presente es un estudio teórico en mayor medida que histórico. No es, ciertamente, un análisis de conjunto de una tradición inmensa y aparentemente incontenible. Deja de lado a muchos autores antiliberales de importancia que podrían, y con toda probabilidad deberían, haber sido incluidos. A cambio, ofrece un marco analítico relativamente simple para la clasificación y ponderación de argumentos antiliberales «perennes». He excavado hasta el subsuelo para desenterrar lo que considero rasgos principales del espíritu antiliberal.

Maistre, Schmitt, Strauss y Unger son exponentes de una considerable variedad de antiliberalismos. Toda uniformidad que pueda descubrirse entre ellos será compatible con su profusa variedad. De hecho, he seleccionado a estos autores concretos por lo que tienen de característicos, de interesantes de suyo, de importantes en el debate americano, de influyentes en grado sumo y de representativos de tendencias más amplias. Excluyo a propósito a los semicomunitaristas que, como Michael Walzer, están enfáticamente comprometidos con la autonomía del individuo, la tolerancia con la diversidad y los derechos privados. Ni siquiera los autores antiliberales que he elegido para este estudio son, ciertamente, antiliberales «puros». Todos son, en alguna medida, eclécticos y a veces se inclinan por posiciones más moderadas y defendibles, como el conservadurismo *tory o* el cristianismo agustiniano.

Por otra parte, a diferencia de los panfletistas antiliberales que estudiara Sternhell, los autores contemporáneos de quienes me ocupo en las páginas siguientes (como MacIntyre y Unger) no han tenido nunca vínculo personal alguno con «cuadros» militantes de poderosos y devastadores movimientos sociales. Los teóricos fascistas del periodo de entreguerras propusieron muchas de las ideas que defienden los antiliberales hoy en los Estados Unidos. Pero el fascismo contenía elementos virulentos (como el racismo, la obsesión por el «enemigo interior», el *Führer-prinzip,* la adoración de la tierra, el culto a la violencia, etc.) que iban mucho más allá de lo que los antiliberales de posguerra hayan sugerido nunca a sus lectores, mayoritariamente americanos. Por tanto, no he puesto a los comunitaristas pacíficos junto a los fascistas porque sus políticas sean comparables (comunitaristas como los mencionados no parecen tener política alguna), sino porque los alegatos de ambos contra el liberalismo son de un parecido extraordinario.

Si bien los antiliberales más recientes mantienen un mutismo completo respecto de los años del fascismo, la experiencia fascista, con todo, cambió su retórica. Después de 1945, por una razón, los ataques comunitaristas a la «sociedad burguesa» se desmilitarizaron por completo. La demanda de sacrificio patriótico fue abandonada. Es cierto que los escritos antiliberales de la posguerra no están completamente exentos de llamamientos a la virilidad, a la gloria militar y a la idea de que la guerra alimenta la «virtud»[8]. Con todo, los residuos militaristas de estas obras no pueden tomarse muy en serio. Cuando MacIntyre o Unger sugieren *en passant* que matar enemigos o arriesgar la propia vida en el fragor del combate soluciona el vacío espiritual de las sociedades comerciales, los lectores retroceden asustados, pero a continuación rechazan acertadamente las implicaciones literales de lo que aquéllos dicen. Los antiliberales de antes de la Segunda Guerra, como Carl Schmitt, iban mucho más en serio.

En resumen, hay antiliberalismos y antiliberalismos. Pese a compartir un enemigo común, los antiliberales no marxistas atacan a éste de muy distintos modos y se pelean acaloradamente entre ellos. Pero a pesar de sus diferencias, los autores de quienes nos ocupamos a continuación comparten una sensibilidad común que anima a darles un tratamiento común. Por poner un ejemplo, ninguno de ellos critica el liberalismo en nombre de ideales universalistas o ilustrados. Reunidos en un retrato de grupo, muestran la encantadora variedad de una familia numerosa. Pero ellos son ciertamente espíritus afines y, tomados en conjunto, nos muestran las diferentes facetas de una única tradición. El punto de arranque más prometedor para empezar un estudio casuístico de este poderoso movimiento intelectual es la reacción católica a la Revolución francesa.

PRIMERA PARTE

LOS ANTILIBERALES

Capítulo 1

MAISTRE Y LA TRADICIÓN ANTILIBERAL

Los antiliberales que vamos a analizar y reexaminar en los capítulos siguientes difieren unos de otros de muchas maneras. Sin embargo, definen a su enemigo común casi con las mismas palabras: el humanismo secular ilustrado, y muestran un mismo desprecio por las ideas y las instituciones liberales. Ingenua o estudiadamente, se presentan como iconoclastas, innovadores, pensadores «a contrapelo». En realidad, son partidarios inquebrantables de una tradición más amplia —una tradición de la que ellos raramente se ocupan. Uno de los Objetivos principales de este libro es sacar a la luz esta tradición subterránea.

¿Cuál es la genealogía del antiliberalismo? ¿Cuándo apareció por primera vez el antiliberalismo? Por lo pronto, no ha podido existir antiliberalismo alguno sin que previamente haya podido cobrar forma el liberalismo mismo. Aun cuando los antiliberales apelen a la autoridad de Platón o San Agustín, los orígenes del antiliberalismo como movimiento intelectual deberían con toda probabilidad situarse en el siglo XVIII. En sus comienzos, fue Rousseau quien contribuyó a popularizar una sensibilidad «antiburguesa» que tuvo una vasta influencia en las críticas posteriores de la teoría y la sociedad liberales. Un siglo después, Nietzsche mezclaba sus burlas a Kant y a Mill con un diagnóstico mordaz de las patologías de la Europa moderna. Para una mejor elucidación de la profundidad histórica del antiliberalismo he preferido estudiar directamente, no a Rousseau o a Nietzsche, sino a Joseph de Maistre. Maistre dedicó su vida a execrar y a ridiculizar «la horrible literatura del siglo XVIII»[1]. Nadie como él entre los primeros teóricos aportó tantas ideas centrales al antiliberalismo.

Maistre combatió las ideas e instituciones liberales sin emplear nunca la palabra *liberalismo*, que no fue parte del lenguaje corriente hasta después de su muerte en 1821. Fue él uno de los primeros en acusar a los derechos liberales de ficciones o abstracciones inaplicables a la exuberancia propia de las relaciones humanas. El genuino antónimo de «legal» no es «arbitrario», argüía, sino «concreto». Maistre explicó los absurdos de la *Déclaration des droits de l'homme* en su prefacio a las sucesivas constituciones de los años noventa del siglo XVIII, señalando que «no existe en el mundo algo así como el *hombre*. Durante toda mi vida no he visto sino franceses, italianos, rusos,… etc. Pero en lo que hace al *hombre*, declaro que en mi vida he conocido a uno; si existe, yo no lo conozco»[2]. Pero su sarcasmo sobre la igualdad humana y la protección constitucional de los derechos no fue su única aportación a la cruzada antiliberal. También perfeccionó y popularizó la costumbre de culpar de todos los males de este mundo a una conspiración de intelectuales progresistas.

Mucho antes que Carl Schmitt, Maistre afirmó que el escepticismo ilustrado con respecto al Dios bíblico llevaba a repudiar la autoridad política. Antes que Leo Strauss, sostuvo que el hombre y la mujer comunes tienen necesidad de ser anestesiados con cuentos de hadas y que, consecuentemente, los filósofos deben camuflar lo que realmente piensan. Asimismo se refirió a Bacon, Locke y Hume como maestros del «mal»[3]. Antes que Alasdair MacIntyre, se burló del concepto atomístico del individuo, propio de la Ilustración. Deificó la comunidad nacional y anheló la fusión del individuo con el grupo. Y creyó firmemente que una razón atea alimentaría el desacuerdo permanente: si la gente piensa por sí misma, sus ideas no llegarán nunca a encontrarse. Antes que Cristopher Lasch, Maistre consideró a la

ciencia moderna una fuerza inmoral que arrastra a la humanidad a la infelicidad. Antes que Martin Heidegger, identificó como pecado central del pensamiento moderno la deificación del yo o la creencia de que el mundo puede ser completamente transparente al espíritu humano soberano. Y antes que Roberto Unger, negó que las instituciones liberales puedan ser duraderas: las reglas abstractas no pueden crear un orden coherente entre individuos vinculados con valores puramente personales. Maistre tejió todos estos hilos en una única doctrina a principios del siglo XIX. Puede que Isaiah Berlin exagere cuando escribe que «el profundo pesimismo de Maistre es el corazón mismo de los totalitarismos de izquierda o derecha del siglo XX»[4]. Pero no cabe duda de que Maistre merece ser reconocido como uno de los principales creadores de la mentalidad antiliberal.

Maistre no contaba con buenos modelos que imitar —no más que los revolucionarios franceses a quienes daba réplica. Por tanto, es más difícil de clasificar que los teóricos que escribieron después de él. La originalidad y lo escurridizo de su pensamiento —por no hablar de sus ocasionales arrebatos— son, en efecto, muy notables. A menudo se le define como tradicionalista o contrarrevolucionario. Pero tales etiquetas convencionales inducen a confusión. Pintarle como un portavoz formal del conservadurismo de clase es distorsionar y trivializar su punto de vista. La excentricidad de su espíritu es disimulada por la prosaica observación de Schmitt según la cual Maistre «se alineó contra la Revolución francesa porque pensó que estaba equivocada»[5]. Aun cuando parcialmente cierta, esta manida afirmación es engañosa, pues Maistre se felicitó por la Revolución francesa, la cual, contando él cuarenta y seis años en 1789, le dio la oportunidad de escapar de la vida monótona del magistrado de provincias. Al igual que sus descendientes intelectuales, se entusiasmó con la idea de luchar contra el mal en el teatro del mundo, de adoptar los modos del caballero de la fe envuelto en la batalla final para librar a la civilización de sus enemigos. Por otra parte, su actitud positiva para con la Revolución pasó a sus escritos teóricos de un modo sorprendente.

Al analizar las guerras revolucionarias, por ejemplo, Maistre observaba que Robespierre había salvado a Francia de caer en el desastre, impidiendo que los ejércitos enemigos la desmembrasen. Y prosigue con la preocupante afirmación de que no hubo un solo inocente entre quienes fueron muertos durante la época del Terror. La práctica totalidad de los franceses se implicó en la insurrección. La «degradación moral» de la nobleza del siglo XVIII fue una de las causas principales de la Revolución. Por tanto, la nobleza francesa sólo podía culparse a sí misma por su desgracia. Incluso Luis XVI había concedido libertades civiles a los protestantes. Así pues, las víctimas de la guillotina no hacían sino recoger lo que ellas mismas habían sembrado. El levantamiento de París de 1789-94 era el equivalente político del terremoto de Lisboa; golpeó exactamente en el lugar y el momento adecuados. Describiendo el patíbulo como una suerte de «altar», Maistre daba muestras de una actitud extrañamente pía con respecto a la pena de muerte —e incluso a la pena de muerte que le fue aplicada a Luis XVI. Si la humanidad en general merece el sufrimiento que padece, las elites francesas del siglo XVIII eran particularmente culpables. Dios tenía toda la razón para desencadenar un Reinado del Terror a escala cósmica. La década de los noventa del siglo XVIII fue cruel y catastrófica; por ello mismo fue una década justa. Y también, añade con un extraño sentido estético, «interesante»[6]. Éstas no son las ideas contrarrevolucionarias habituales de que se hacían eco los panfletistas más conservadores. Por el contrario, proclaman la desconcertante falta de convencionalismo del espíritu de Maistre.

Es cierto que la justicia del atroz sufrimiento humano es sólo uno de los motivos del pensamiento de Maistre. Éste da, de hecho, tres interpretaciones diferentes del Terror. En

primer lugar, lo explica como el resultado causalmente necesario del anticlericalismo, el antiautoritarismo y el humanismo abstracto del siglo XVIII. En segundo lugar, lo presenta como un plan divino para la revitalización de la religión en Francia. En tercer lugar, lo describe como una expresión más de la suprema ley de la matanza mutua que gobierna la historia entera de la humanidad. De acuerdo con este último punto de vista, la muerte de miles de personas en la guillotina no tendría nada de peculiarmente moderno; de él no tendrían por qué seguirse efectos secundarios particularmente agradables. Con todo, estas explicaciones extrañas e inconsistentes del Terror se acompañan de ideas más claramente antiliberales.

La naturaleza social del hombre

La postura básica de Maistre no es desconocida. En una gran variedad de asuntos, fue un antiliberal inquebrantable[7]. Llegó a defender a la Inquisición española y se opuso a la emancipación de los siervos en Rusia. Afirmaba despreciar la libertad de discurso. El disparate de permitir a gente de toda condición comunicarse con libertad suponía la destrucción de la sociedad europea. La tolerancia es un suicidio político, la enfermiza negativa de un régimen a atacar a quienes lo atacan. La deliberación pública es algo completamente estéril. Si se critica a un gobierno, aun levemente, éste se vendrá abajo por completo: «Aniquilarlo o someterlo a la discusión de cada individuo equivale a una misma cosa». Y el postulado de la igualdad cívica es absolutamente incompatible con cualquier forma de gobierno estable: «No puede haber gobierno alguno si las masas gobernadas se consideran iguales a aquellos que las gobiernan»[8].

Como la mayoría de los enemigos del liberalismo posteriores, Maistre fue indiferente a los detalles del diseño institucional. Por consiguiente, ponía el énfasis en un argumento más fundamental, casi metafísico, que dejó huella perdurable en la retórica de toda la escuela antiliberal. Junto a Louis de Bonald, a quien tenía en gran admiración, ridiculizó el liberalismo por su comprensión de la naturaleza humana[9]. La teoría liberal y por tanto las instituciones liberales, se fundan en una teoría descriptivamente inexacta de la persona. Los liberales suponen que los individuos, antes de formar parte de la sociedad, son capaces de embridar sus particulares necesidades con toda energía y de ponerse de acuerdo, con mutuo beneficio, sobre el modo de asegurar su satisfacción. Sin embargo, el individuo carente de influencia social no existe. En consecuencia, «el contrato social es una quimera». No es posible excavar bajo la sociedad para dejar al descubierto la condición natural del hombre por la sencilla razón de que la sociedad es coetánea de la humanidad. O dicho de otro modo, «para la humanidad nunca ha habido un antes de la sociedad, porque antes de que se formasen las sociedades políticas el hombre no era aún hombre». El «hombre aislado» es una perversión antinatural. El hombre es un animal completamente social. Por tanto, los modos de vida heredados deben aceptarse irreflexivamente, sin discusión[10]

Maistre fue uno de los primeros que utilizó la naturaleza social del hombre como argumento decisivo contra las instituciones liberales. Los liberales niegan ciegamente la naturaleza social del hombre. ¿Pero cómo podrían unos átomos asociales deliberar colectivamente, decidirse a entablar relaciones que imponen limitaciones mutuas y participar en una cooperación civilizada? Para empezar, ¿qué lengua podrían hablar? Deliberar presupone el lenguaje y el lenguaje no puede existir sin la sociedad. Los cuentos de hadas

liberales acerca del contrato originario deberían pues desestimarse y sustituirse por un enfoque empírico y antropológicamente adecuado del comportamiento humano. La ilusión de la voluntariedad y el mutuo acuerdo debería rendirse a la conciencia realista de la heteronomía y la coacción cultural. Es de señalar que la persistente insistencia de Maistre en la constitución social del individuo acabó acarreándole conflictos con la Iglesia católica. Los dogmas del pecado original y del carácter personal de la inmortalidad son a duras penas reconciliables con un concepto hipersocializado del individuo. Pero, de nuevo: Maistre no fue nunca un cristiano convencional.

El trascendental «descubrimiento» de Maistre de que los seres humanos viven por naturaleza en sociedad no es completamente empírico. Cuando dice «por naturaleza» quiere decir que la sociedad es la forma en la cual Dios ha querido que los seres humanos vivan: «Fue Dios quien hizo sociable al hombre». El edicto divino es lo que le da a la sociabilidad universal su fuerza de vínculo moral. Maistre tiene una idea teológica de la socialidad; lo que explica que la tenga no sólo por un hecho universal sino por una norma universal. Sólo premisas teológicas pueden permitirle tratar «lo social» como categoría normativa en lugar de meramente descriptiva o valorativamente neutral. Tuvo la disolución de los lazos sociales de la Europa de su tiempo por perversión del mandato divino de la socialidad. El pecado y la desobediencia a la voluntad divina habían llevado a la descomposición de los modos de vida tradicionales. La relajación dieciochesca de los vínculos sociales era consecuencia sobre todo de la «guerra a muerte» que la filosofía había librado contra la religión.[11]

¿Por qué los «comunitaristas» de hoy tratan por lo general «lo social» como una obligación moral, en vez de como un condicionamiento inevitable? He aquí parte de la respuesta: el modo de razonamiento antiliberal, que hoy pasa por falto de lógica, dependía originalmente de premisas teológicas que más tarde se perdieron de vista. Sin embargo, de no apoyarse en la idea del mandato divino, la afirmación de que la socialidad del hombre es moralmente vinculante es incomprensible, aun cuando pueda seguir teniendo atractivo psicológico para algunos. Sin embargo, en el argumento de Maistre, las formas comunitaria y religiosa del antiliberalismo están estrechamente vinculadas.

La religión es el «aglutinante» de la sociedad. La filosofía secular, por contra, no es sólo «el mayor azote del universo», sino también «el disolvente universal». La decadencia comenzó con la Reforma. El protestantismo azuzó al orgullo humano a rebelarse contra la autoridad. La filosofía prosiguió por la misma senda. También ella «corroyó el aglutinante que une al pueblo». En consecuencia, «ya no quedan comunidades morales». La razón puede destruir una comunidad, pero sólo la religión puede crearla». Esta asimetría ayuda a reconciliar las afirmaciones aparentemente inconsistentes de que la razón ilustrada es a la vez impotente y perniciosa. La Revolución francesa, expresión política de la duda humanista, constituyó un asalto directo a la socialidad del hombre, «una insurrección antirreligiosa y antisocial», o más acusadamente, «una rebelión contra Dios». Fue la consecuencia lógica del «horrible proyecto de aniquilar la cristiandad y la soberanía en Europa». Separa al hombre de la divinidad, pon en duda la religión y el espíritu público habrá muerto[12]. La duda desencadena el atomismo en la sociedad, y el aislamiento y el egoísmo.

Decisiones autoritarias

Schmitt reitera que el «inmortal Maistre» fue un pensador militantemente

«antirromántico». El antiliberalismo es austero, viril, duro y realista, refractario a la autoindulgencia soñadora del romanticismo. Trabajador de esta tradición carente de ilusiones, Maistre fue un hombre sobrio y de mentalidad positiva, dice Schmitt, dedicado a la *fixité* institucional y no a la emotividad o la expresividad personal. No fue, desde luego, un nostálgico de rústicos paraísos perdidos. Su «resuelta defensa del derecho de la Iglesia al control» fue, naturalmente, rechazada por románticos como Schlegel. Fue un diplomático y un hombre de acción «con su propia responsabilidad». En consecuencia, no condescendió con espíritus evasivos y disipados del estilo blandengue de Adam Müller. Su lealtad a la causa monárquica fue «la consecuencia de una necesidad específicamente legalista y nada romántica de autoridad última». Tampoco su nacionalismo fue romántico. Fue el corolario lógico de su aversión por las necedades liberal-románticas sobre la «hermandad de los hombres». Schmitt coincidía asimismo de muy buena gana con Maistre en que el hombre precisa ser gobernado desde arriba y en que el virulento odio a la autoridad está destruyendo el mundo. Pero lo que le causaba a Schmitt mayor admiración de Maistre era la «reducción del estado al momento de la decisión, a la pura decisión no fundada en la razón y el debate y que no se justifica a sí misma, es decir, a una decisión absoluta que se crea de la nada[13]»

La autoridad cuasi-divina que tanto él como Maistre reverenciaban exigía un jefe que diese órdenes sin a su vez recibirlas, un gobernante monocrático e inasequible a influencias y regulaciones.

La caracterización que Schmitt hace de Maistre es parcialmente certera. Maistre creía sin duda que una autoridad decisoria incuestionable le era indispensable al orden social. Los gobiernos republicanos son idóneos en países pequeños y durante periodos breves. Pero, si no se cuenta esta excepción, «todos los seres humanos han nacido para la monarquía». Es absurdo afirmar que los hombres nacen libres cuando, por todas partes, podemos verles cargados de cadenas. La historia muestra que los seres humanos están destinados a ser sometidos, que han sido creados para vivir en sociedades jerárquicas cuyo poder político se acumula en la cima. Los reyes son el centro de la sociedad, su eje y la fuente de su unidad moral. La monarquía es natural porque los individuos son provocadores natos, incapaces de tomar decisiones de importancia por sí mismos y es preciso quebrar su voluntad refractaria a viva fuerza. El monarca ha de ser «infalible» en un sentido puramente práctico o legal: nadie ha de tener el poder de declararle errado[14]. La «autoridad» ha de tomarse por algo perfecto y más allá de toda crítica. Deberíamos mencionar, sin embargo, que en privado Maistre se prodigaba en denunciar la estupidez y la incompetencia de los monarcas reinantes.

Los teóricos liberales se engañan: «Se jactan de su ilustración, pero no saben nada porque no se conocen a sí mismos». Creen fatuamente que los seres humanos son buenos por naturaleza. Por ello niegan la necesidad absoluta de una autoridad sancionada por Dios para castigar a la perversa humanidad y mantenerla bajo control. Pero no hay tesis más frecuentemente confirmada por la experiencia que la inerradicabilidad del pecado original. El hombre nació malo y malo sigue siendo: «L'homme est mauvais, horriblement mauvais». Criaturas tan incurablemente corruptas no pueden ser llevadas a la perfección o siquiera mejoradas, por la ilustración y la educación secular. Es preciso meterlos en cintura. No pueden vivir sin un gobernante ilimitado cuyas decisiones estén más allá de la disputa[15].

¿Qué podría ser más ridículo, pregunta Maistre, que la pretensión liberal de emancipar a los seres humanos de la autoridad? Esta «liberación» parece sólo a causa de un concepto ramplón de las prioridades humanas. La verdad es que la mente es un caótico enredo. Los individuos son sin excepción «débiles y ciegos». Su voluntad no es firme, sino «errática e irresoluta». La inestabilidad innata se enraíza en la naturaleza ambivalente del

hombre: todo individuo es un pequeño campo de batalla en cuyo interior se reproduce la lucha cósmica entre las fuerzas del bien y del mal. Como microcosmo del caos universal, el hombre carece de prioridades estables o consistentes: «No sabe qué quiere, quiere lo que no quiere, no quiere lo que quiere». He aquí un breve resumen de la psicología maistreana. Una prueba concluyente de la irracionalidad, la miopía y la debilidad de la voluntad humanas la constituye que aquellos que creen de corazón en los tormentos eternos del fuego infernal son con todo incapaces de hacer nada para evitar el pecado. Es absurdo, en todo caso, llamar «libre» a una criatura aturdida, obnubilada y dominada por la pasión, como el hombre, sólo porque se le libere de la coerción política y se le permita aprovechar al máximo su propio interés. Lo que para un individuo es de utilidad, cambia de un momento para otro. Una vez satisfecho, vuelve a quedarse insatisfecho. Está «siempre descontento con lo que tiene, sólo gusta de lo que carece»[16]. No tiene una idea estable de lo que es de utilidad. Una criatura que cree que la fruta del vecino es siempre la mejor no es un maximizador racional. Es un enfermo grave. Su vida entera es una enfermedad.

Los liberales defienden el gobierno autónomo porque ignoran todo esto y en particular la honda necesidad de los hombres de ser gobernados desde arriba. Están a favor de tal orden irrealizable por la ingenua confianza en la bondad intrínseca de la humanidad y su mejoramiento por la educación. El humanismo y el racionalismo ilustrados son expresión de la eterna rebeldía humana. Es cierto que el hombre es un *frondeur* nato: «El corazón humano está en permanente rebeldía contra la autoridad, que lo constriñe y lo enoja»; no obstante, la tendencia al motín inherente a la naturaleza humana no se ha expresado nunca tan descaradamente como en la edad moderna. Un *ethos* enemigo del poder está hoy envenenando a Europa[17]. Este impulso sedicioso habría entrado en erupción en tiempos de la Reforma, inspirado la impiedad ilustrada y por último provocado los asesinatos del Terror. Paradójicamente, Maistre explica la matanza burocrática de 1792-94 como resultado natural de un odio al poder característicamente moderno.

Los liberales niegan la necesidad de un órgano de decisión supremo porque minusvaloran la depravación humana. Maistre legó este diagnóstico del liberalismo a Schmitt, entre otros. Enseñó también a los antiliberales posteriores que la raíz de la hostilidad para con el poder político es el «odio a la divinidad». Las preferencias políticas reflejan compromisos religiosos subyacentes: una política sin soberano reduplica un universo sin Dios. Desde esta perspectiva, el liberalismo es la forma secularizada o politizada de la «teofobia». Los *philosophes* atacaban a Dios porque, desde un punto de vista psicológico, la Divinidad es el símbolo más potente de la autoridad[18]. La raíz de la ideología democrática es una rebelión contra el cielo. Si la gente creyese en Dios sinceramente, si de verdad pensasen que una deidad sabia y omnipotente gobierna autocráticamente el cosmos entero, no podría sentir atracción por la organización democrática de la vida política. De hecho, Maistre define la democracia como ausencia de soberanía, lo que la convierte en prácticamente indiscernible de la anarquía.

Esoterismo

La influencia de Maistre en Schmitt es muy directa y fácil de documentar. Por contra, parece haber tenido poco o ningún impacto en el pensamiento de Leo Strauss; lo que, habida cuenta el ateísmo de Strauss, no puede sorprender en absoluto. No obstante, los paralelismos

entre ambos teóricos pide a gritos un análisis. Según Maistre, por ejemplo, los pocos «iniciados» filosóficos de la Antigüedad guardaron sabiamente su conocimiento superior «recluido en los templos», apartado de los muchos. Y también Maistre gusta del argumento que avanzó el *Fedro* de Platón, conforme al cual hablar es superior a escribir porque quienes hablan pueden ser más selectivos que quienes escriben en lo que hace a los destinatarios de cuanto comunican[19]. Ciertamente, Maistre posibilita ver cómo Schmitt y Strauss, decisionismo y esoterismo, pueden combinarse en una única teoría.

Maistre parece en verdad menos preocupado por la decadencia de las instituciones políticas autoritarias (uno de los motivos centrales del pensamiento de Schmitt), que por la erosión que sufre la religión (uno de los de Strauss). Arguye que «acabamos de ver al estado social sacudido hasta sus cimientos a causa de que Europa ha tenido demasiada libertad y demasiada poca religión»[20]. Como Strauss podría haber dicho, la secularización es la crisis de Occidente. El intento de separar a los hombres de Dios es «le chemin du néant», un camino al abismo. Es el descreimiento lo que hace del siglo XVIII, que no ha concluido sino en los calendarios, uno de los periodos más vergonzosos e infelices de la historia humana. No podemos vivir sin cierto número de opiniones previas al análisis y a la justificación racional: «Nada hay para él más importante que los prejuicios». Para poder tener un comportamiento en sentido propio, los individuos necesitan creencias, no perplejidades. La gente común debería ser cuidadosamente inducida a creer que los culpables sufren más que los inocentes, incluso en este mundo. En lo tocante a la idea de que la virtud no es recompensada, y el vicio castigado hasta la otra vida, uno de los personajes de las *Soirées* dice: «Si esta proposición no es falsa, no obstante me parece extremadamente peligrosa».[21]. Sólo los liberales serían tan tontos como para negar que los dogmas narcotizantes y las mentiras consoladoras son imprescindibles.

El error más grave de la Ilustración fue el de sobrestimar la capacidad humana para justificar la autoridad. Sólo pueden vivir aquellas instituciones que son sacralizadas: «No hay institución humana que sea perdurable si carece de un cimiento religioso». Los orígenes de la soberanía deben parecer situados más allá de la esfera del poder humano. El pueblo debe creer que «toda forma de soberanía es resultado inmediato de la voluntad de Dios» o que «toda soberanía proviene de Dios». Esto es lo que significa la opaca frase de Maistre: «El poder de la soberanía es enteramente moral». La autoridad de los gobernantes no se basa ni en la razón ni en la fuerza, sino (como también Schmitt diría más tarde) en la teología política. Sin el Corán, el edificio entero del poder otomano se habría desmoronado en un abrir y cerrar de ojos. Debe consagrarse el poder porque «los seres humanos no respetan jamás cuanto ellos mismos han hecho». CuandO los seres humanos hacen, o creen que hacen, instituciones, dan por sentado que pueden también deshacerlas. ¿Quién podría obedecer a un soberano a quien podría uno mismo deponer? ¿Quién cumplir con una ley que uno mismo podría revocar? Sólo una autoridad que se nimbe de inevitabilidad será perdurablemente obedecida. El pueblo sólo consentirá un gobierno que juzgue imposible de crear o destruir. Por consiguiente, la ley debe tener un «carácter sagrado e inmutable»[22]. Los defensores liberales del gobierno electo y la participación ciudadana en la elaboración de las leyes niegan poder inducir el trance de lo sagrado. El secularismo les ha hecho inefablemente obtusos en cuanto a la naturaleza humana y las precondiciones psicológicas del Orden social.

Desde una perspectiva desconsagradora o racional, ningún gobierno puede ser legítimo. Para el realista, toda soberanía es usurpada. La verdad del poder no soporta la inspección. De este modo, sólo una sociedad que se ignore a sí misma —«cerrada» en sentido straussiano— podrá prosperar y sobrevivir. Las naciones más civilizadas de la Antigüedad

tenían constituciones enteramente religiosas. La luz de la razón hace evaporarse los fundamentos de la obligación política. La autoridad y el sometimiento crecen en la oscuridad. El pueblo Obedecerá —como debe hacerlo, por su propio bien— si sus mentes son sometidas al abajamiento y la reverencia mediante arcanos ininteligibles. La ilegitimidad originaria de toda soberanía debe, por tanto, cubrirse de misterio[23].

En Otras palabras, para Maistre «lo que deberíamos ignorar es más importante que lo que deberíamos saber». Presenta este argumento de una manera completamente secularizada; debería apelar, escribe, aun a aquellos que se burlan de la idea de Dios. Así es como habría apelado a Strauss. La estabilidad social requiere, además de la razón y la fuerza, una convicción de que las leyes no pueden ser cambiadas, de que las cosas no pueden ser sino como son. La falsa necesidad es la única esperanza de la humanidad. Las desestabilizadoras sospechas de arbitrariedad desaparecerán si el pueblo es llevado a creer que la acción divina ha fundado el orden presente, es decir, si se imbuyen como niños del «dogma del legislador divino». La razón desilusionada derruye las convicciones dogmáticas. Se lleva consigo nuestras convicciones morales sin dejar nada a cambio. Cuando el escepticismo diluye el respeto natural, «todo está perdido»[24].

La acidez de la ciencia

Maistre sentía a la vez aversión y veneración por la ciencia. La teoría científica según la cual la Tierra es un fragmento de materia solar arrancado por un cometa errante hace millones de años, que ahora vaga a la deriva por el espacio vacío, de aceptarse como alternativa seria a la historia de la Creación, tendría implicaciones manifiestamente nihilistas. La explicación de los fenómenos naturales por referencia a átomos y moléculas degrada y mancilla el espíritu humano. La ciencia endurece al hombre y deseca su corazón. De la ciencia sólo pueden salir malos ciudadanos y hombres de estado insignificantes. No es de sorprender que hombres de baja cuna alcanzasen el mismo éxito en la ciencia que los hijos de familias de alcurnia. El lenguaje mismo de la ciencia es mecánico y superficial. Sentarse ignominiosamente sobre la naturaleza para analizar sus regularidades hace que los individuos pierdan el sentido de la dignidad humana. El mismo enfoque científico del hombre, además, tiende a degradar al ser humano a la condición animal. En consecuencia, la civilización está siendo «degradada por la ciencia» y, añade Maistre, «es el grado último de degradación»[25]. Desde el punto de vista de la moralidad, la ciencia es un enemigo mortal.

Es verdad que Maistre parecía enorgullecerse de que la Providencia hubiese reservado a las naciones cristianas los más gloriosos logros de la ciencia física; y que pensaba que la ciencia natural podía actuar como válvula de seguridad al mantener entretenidos y alejados de la política a los intelectuales. Pero la ciencia es como el fuego; sólo es útil si es localizado y se puede controlar para que no se extienda indiscriminadamente: «Si está bajo control, la ciencia es buena; si se difunde lo suficiente es un veneno». Desde el punto de vista de la religión, el espíritu científico aparece como algo insubordinado, infatuado e irracionalmente vinculado a la fe dogmática en la duda. La única razón por la que los científicos hablan de «leyes» físicas es para alejar al pueblo de la oración. En general, la ciencia deja a los seres humanos moralmente transtornados[26].

En razón de su incompatibilidad con la moralidad tradicional, la moderna filosofía, junto con la ciencia natural, es responsable del Terror. Las ideas de Locke, reproducidas en la

olla a presión parisiense, desencadenaron «al monstruo revolucionario que ha devorado a Europa». Esta afirmación es la versión primitiva *(ur)* de un argumento que iba a hacerse muy popular en el siglo XX. Podría denominarse dialéctica de la Ilustración. En su primera fase, los portavoces filosóficos de la ciencia moderna socavan la religión que hace posible el orden social. A continuación, una vez que el tejido social está hecho jirones, la ciencia misma expira. Que el escepticismo religioso destruya las condiciones para la creatividad humana, y con ello la creatividad científica, no es sino el más amargamente irónico comentario de la Providencia al filosofismo.

Socavando la religión, los filósofos destruyeron también los tabúes inmemoriales que habían mantenido tradicionalmente bajo control a los «canallas y miserables» de la sociedad. Los enciclopedistas, por tanto, tienen las manos más manchadas de sangre que los brutos que manejaron las armas asesinas. Los pensadores de la Ilustración hablan de civilización y razón, pero producen brutalidad e irracionalidad. El Terror, de hecho, fue la expresión última de la «barbarie erudita», un acontecimiento escandaloso y sin precedentes[27].

Maistre hizo tanto por determinar los rasgos del espíritu antiliberal como cualquier otro autor. Puede fingirse un anti-Voltaire en una teatral hora de la verdad con las poderosas fuerzas omnipresentes de la corrupción. Las escaramuzas puntuales de su época tienen connotaciones cósmicas. El mundo mismo es una eterna refriega. «Si hay algo obvio para el hombre es la existencia de dos fuerzas encontradas que luchan sin tregua en el universo». Esta opinión, melodramática y maniquea, refleja probablemente la temprana implicación de Maistre con los francmasones; de ellos tomó también la idea de un conocimiento secreto que puede salvar a la humanidad. Los liberales son superficiales y peligrosos porque ignoran la clave del gobierno político. Sobrestiman la suficiencia de la razón y la fuerza en la creación y conservación del orden social[28]. Son incapaces de comprender que el hombre tiene también necesidad de mitos. El antiliberal que sea capaz de reavivar la conciencia de la elite de que el mito es necesario es probable que salve al mundo.

La idea de que el escepticismo supone una amenaza integral para la sociedad se ha vuelto un lugar común entre los antiliberales desde la época de Maistre. Fue ella la que llevó a Schmitt a abrazar decisiones autoritarias. Fue ella la que condujo a Strauss al esoterismo. Levantó el vuelo de MacIntyre hacia la comunidad y la tradición. Por contra, de Milton y Spinoza a Constant y Mill, los liberales se felicitaron por el desacuerdo público, dando por sentado que el debate libre es una aportación positiva a un gobierno informado e inteligente. Los liberales mismos han negado unánimemente lo que los antiliberales han afirmado con la misma unanimidad: que «el conflicto entre opiniones individuales no sometidas a vigilancia sólo conduce a un escepticismo que todo lo destruye»[29]. Podríamos preguntarnos aquí quién es más realista, si los liberales o los antiliberales. Pero está claro que estos últimos temen a la duda más que los primeros. Los antiliberales carecen de la confianza liberal en que los desacuerdos públicos producirán acuerdos viables y compromisos, en que toda disputa puede ser despolitizada, negociada o resuelta[30]. Da la impresión de que los antiliberales temen más al escepticismo porque ellos mismos son más escépticos. También afirman, con escasa verosimilitud, que el escepticismo es la más grave de las amenazas para la civilización. Exageran el peligro del escepticismo porque, entre otras razones, elaboran ciertos supuestos empíricos altamente dudosos. Por ejemplo sugieren, erróneamente, que todo dogma irreflexivo y falsa certidumbre puede ser, o haber sido, borrado del espíritu moderno.

La nulidad del yo

El hombre precisa autoridad. Precisa religión. A estas necesidades tiene Maistre mucho cuidado de añadir otra: el hombre precisa de la comunidad. Lo que el liberal pretende negando la culpa hereditaria, argumenta, es desligar al individuo de sus vínculos familiares. Pero el individualismo es falaz: «Los individuos que forman las naciones, las familias e incluso los organismos políticos son *solidarios,* esto es un hecho»[31]. Todo intento de institucionalizar el individualismo debe contrarrestarse de dos formas: la fuerza del soberano debe disciplinar al *moi* y la razón del individuo debe «perderse a sí misma en la razón nacional». Esta fusión del individuo con un grupo mayor conlleva, entre otros beneficios, que el pueblo se libere de las dolorosas contradicciones de una vida interior. En las *Soirées,* Maistre se pregunta qué sería del «yo» si sucumbiese al deseo de sumergirse en la «misteriosa comunión» con los demás y explica que la pregunta en cuestión es una pregunta difícil porque amenaza la creencia cristiana en la individualidad del alma inmortal. Después del Juicio Final, el mal, el desacuerdo y el conflicto interior serán destruidos. Llegados a ese punto, los supervivientes formarán parte de la comunidad ideal «en la que todos sus miembros, penetrados por un mismo espíritu, se fundirán los unos en los otros»[32]. La mácula de la subjetividad será definitivamente limpiada.

La reflexión de Maistre en torno a la autosupresión le llevó en ocasiones por una senda universalista más que nacionalista. La «naciente razón» del hombre, explica, «debe perderse en la razón universal a fin de transformar su existencia individual en existencia común. Parecerá así un río que, desembocando en el mar sigue existiendo en la masa del agua, pero sin nombre o realidad separada»[33]. El mar ilimitado de la «razón universal» no es, por supuesto, algo semejante a un grupo solidario nítidamente delimitado. Maistre no sólo guarda rencor al liberalismo porque se burle de la autoridad, sino también porque frustra el anhelo de fusión con la nación o (en otros pasajes) el anhelo homólogo de un anonimato sin rostro. El hombre es una ínfima partícula de nada en comparación con Dios. Elevarse hasta la comunidad es, consecuentemente, una forma comprensible de consuelo psicológico que dispensa a los individuos de tener que mirar ese yo pecaminoso e insignificante que se encamina a paso apresurado a la muerte. Y dado que, si somos realistas, el individuo humano no es más que una nulidad, que sea la sociedad quien dirige la vida es un gran alivio. Los revolucionarios que creyeron estar cambiando la historia humana no eran sino pobres autómatas en manos de la Providencia. Pero en verdad los individuos son incapaces de crear nada, sea el lenguaje, la sociedad o una nueva constitución. Dada la «absoluta nulidad de la razón humana», Maistre pregunta qué podría ser más disparatado que un puñado de escritorzuelos reunidos en un despacho a fin de redactar un documento para la regulación de la vida política. En tanto que escrito, una constitución no es más que una tela de araña. No le ha sido dado a los *philosophes* dictar reglas apropiadas para la organización de la vida política. No se puede regir las conductas con tinta[34]. Una verdadera constitución no es, en frase de Paine, algo que puedes meterte en un bolsillo; no es un documento escrito, sino la estructura esencial heredada de costumbres, educación y moral de una sociedad.

Por otra parte, habida cuenta de la deslealtad y escasa fiabilidad humanas, no puede decirse que las leyes sean hechas cumplir por aquellos que están obligados a obedecerla[35]. La cooperación social es imposible a la larga si no hay quien la imponga *externamente. Con* todo, los liberales sueñan temerariamente con una sociedad que se gobierne a sí misma, con la capacidad del hombre de darse a sí mismo leyes que él mismo llegue después a acatar. Lo

cual es completamente ilógico, por una razón: la voluntad no puede atarse a sí misma. Ser capaz de atar equivale a ser capaz de desatar. De modo parecido, los constitucionalistas liberales no pueden justificar que una generación comprometa la voluntad de quienes le sucederán. El compromiso con el futuro es un elemento necesario de cualquier constitución, pero es manifiestamente imposible conforme a las propias premisas voluntaristas del liberalismo. Comprometer a las generaciones venideras sólo es posible si el legislador ocupa un plano ontológico superior al de aquellos que deben obedecer la ley promulgada. Si una generación de humildes mortales redacta una constitución a su antojo, ¿por qué no iba la generación siguiente a deshacer el enredo a su capricho? De nuevo: un marco institucional cualquiera sólo durará mientras parezca fruto de una acción divina, de la orden de «un dios constrictor». Maistre presenta este argumento como una prueba a priori del absurdo de la elaboración liberal de las constituciones[36]. Toda constitución genuina es obra del cielo —o al menos debe parecerlo.

Los sucesivos fracasos constitucionales de la década de los noventa del siglo XVIII francés fueron donativos en grano para el molino de Maistre. Quien, empero, hubo de vérselas también con la constitución americana. Maistre señala con toda razón que, a diferencia de su equivalente francesa, la constitución americana no había salido de la nada. Se apoyaba en constituciones republicanas y tradiciones llegadas de Inglaterra y desarrolladas en el periodo colonial; según los colonos habían ido aprendiendo *de modo gradual* a vivir sin un rey. Pero al final termina por concluir que el experimento americano y su diseño constitucional están abocados al fracaso. Convencido de que «la capacidad humana no puede crear nada», predice malhadadamente que jamás se construirá una ciudad llamada Washington D. C. [37]

Violencia y guerra

Los liberales son, según Maistre, extraordinariamente cándidos. Piensan que los seres humanos tienen suficiente autodisciplina para gobernarse por sí mismos y no pueden entender la necesidad de una autoridad definitiva, capaz de resolver acerbas disputas por decreto. No perciben la importancia de mantener el poder del prejuicio sobre las mentes humildes. No aciertan a entender la función social de la creencia popular en el Juicio Final. Y son insensibles a la atracción de la unidad comunal, de la fusión autoborradora con los demás. Maistre puso en evidencia todos estos errores del pensamiento liberal. Y haciéndolo contribuyó a dar forma y al mismo tiempo a inspirar el movimiento antiliberal. Sin embargo, estos motivos no agotan su pensamiento. Fue más allá, mucho más allá.

El error más decisivo del liberalismo, escribe, no es ninguno de los anteriores. La mayor debilidad del liberalismo es su incapacidad para enfrentarse a la brutalidad y a la violencia de la existencia humana. Éste es el aspecto más personal y menos seguido de su antiliberalismo. Los liberales son absolutamente incapaces de entender la guerra. Tienen en mente la paz, pero esta expectativa es ridícula, pues «en el universo no hay sino violencia»[38]. Esta declaración deliberadamente terrible suena vagamente schmittiana, pero es aún más extremada. Los liberales, que apartan la mirada de la amarga realidad, parecen no darse cuenta en absoluto de que la historia es un paseo por un campo de cadáveres. Habiendo descartado alegremente el dogma del pecado original, no pueden asimilar lo que tienen manifiestamente delante de los ojos.

El tema de la violencia, de la inefable crueldad que la humanidad se inflige a sí misma, es el punto decisivo de los ataques de Maistre a la Ilustración. Su argumento tiene, en este caso, un aire de plausibilidad. Es particularmente molesta, escribe, la risueña y complaciente idea liberal de la naturaleza humana, como si la ferocidad y la crueldad hubiesen quedado soslayadas por el progreso. Los liberales imaginan que los individuos abandonaron en los orígenes el estado de naturaleza para evitar diezmarse[39]. Ésa es la esencia de la historia del contrato social, incluso cuando se administra de un modo sofisticado como mero instrumento expositivo. Sin embargo, el modelo es ilusorio. Sólo cuando la gente se encuentra en sociedad da comienzo la genuina carnicería. Las guerras matan con mayor eficacia que los salteadores atomísticos. Así pues, desde un punto de vista liberal, ¿por qué habrían de abandonar los hombres un estado de guerra desorganizada (y por ello relativamente más soportable) por uno de guerra organizada (y por ello más mortífera)? El antiliberal puede decir que los hombres se unen en grupos porque son animales sociales y que, si somos realistas, el enfrentamiento violento entre grupos rivales es la expresión más profunda de la socialidad inherente al hombre. Pero ¿qué es lo que puede alegar un liberal? Una respuesta podría ser que los individuos abandonan el estado de naturaleza por mor de la gloria alcanzable en la batalla. Pero Maistre no acepta esta respuesta. Sólo los jefes alcanzan la gloria. Por otra parte, sacar a relucir la gloria no hace sino desplazar la cuestión. No explica por qué la humanidad ve en la guerra algo primordialmente glorioso.

La guerra hace saltar por los aires el mito liberal del yo soberano. Los seres humanos no son nunca capaces de arbitrar el resultado de una guerra. La victoria, en verdad, es completamente azarosa. Las batallas que cambian la faz de Europa no se deciden por *force majeure*, ni por las destrezas tácticas de condotieros geniales, sino por impredecibles fobias psicológicas. En ocasiones, uno de los generales contendientes es atrapado en plena batalla por «la diosa fría», es decir, por una suerte de parálisis mental, una emoción inexplicable que lo detiene. Se trata de «magia real»[40]. No es posible explicar por qué un oficial puede quedarse helado de miedo. Sin embargo, cuando esto Ocurre, puede decidir el resultado de una guerra que, a su vez, cambiará las vidas de millones de personas durante generaciones.

Las páginas de la historia rezuman sangre. Pese a las Obras de los humanistas y los filósofos, «la Europa razonante» prosigue sin esperanza en su adicción a la guerra. ¿Qué explicación dar al interminable proceso de matar y ser muerto? El hombre, después de todo, es una criatura compasiva. Llora por sus semejantes. Inventa, en efecto, pequeñas historias que le hacen prorrumpir en lágrimas, así de tierno y patético es el corazón humano. Pero no bien oye el toque de corneta, cuando la juventud se lanza al campo de batalla a masacrar a sus enemigos «sin saber lo que quiere ni qué está haciendo». Matará y arriesgará su vida sin tener ni noción de quién es su enemigo, y más aun, sin saber qué quiere decir «enemigo». Impecablemente cortés en la vida civil, el soldado se enciende en el campo de batalla y demuestra un espantoso «enthusiasme du carnage»[41]. Pedro el Grande comprobó que le era prácticamente imposible obligar a sus súbditos a que se cortasen la barba y sin embargo no le fue difícil hacerles marchar a la batalla para despedazar a unos vecinos que no les habían hecho nunca daño alguno.

El irresistible atractivo de la guerra domina nuestra vida aun cuando sea absolutamente contrario a la razón y al instinto de autoconservación (que airean los liberales). Es absurdo pretender, como, característicamente, hacen los pensadores de la Ilustración, que la guerra le fue impuesta al pueblo desde arriba. La idea de que la guerra se origina en la *Kabinettspolitik o* en intrigas palaciegas es meramente una muestra más de la vulgar visión conspirativa del movimiento filosófico. Ésta es una de las ideas favoritas y más

persuasivas de Maistre: «El interés propio puede abusar de las creencias generales pero no puede crearlas». Si el impulso belicoso no fuese instintivo, las elites serían incapaces de manipularlo para sus propios fines. Sugerir que estas pueden crearlo carece de sentido[42].

Para Maistre «es imposible explicar cómo la guerra sea humanamente posible». No piensa que los hombres se precipiten a la batalla clamando sangre para probar al enemigo que están deseosos de arriesgar la vida. La belicosidad nada tiene que ver con la libertad. Por el contrario, la guerra es compulsiva; es a la vez completamente inhumana y completamente humana. Es, por consiguiente, el ejemplo perfecto de lo irresoluble del enigma de la vida. La guerra resiste todo esfuerzo racionalista de iluminar las tinieblas. Los autores no religiosos son incapaces de ocuparse con inteligencia de este asunto. Es una observación absolutamente irrecusable la de que los pensadores ilustrados son incapaces de ocuparse con inteligencia de la guerra, pues la historia de la humanidad es la historia de la guerra[43]. El pasado es una retahíla de campañas y contiendas guerreras.

El individuo no es un agente racional capaz de asignar medios eficaces a la consecución de fines claramente formulados. Es un juguete a merced de fuerzas superiores que no puede dirigir ni comprender. La noción de enemistad violenta, la idea de que existe alguien a quien debemos enfrentarnos y matar es perfectamente innata, instintiva, prerracional. Tan profundamente arraigada en la personalidad humana que la tipificación del comportamiento social según la pauta amigo/enemigo resiste, inmutable, a la propaganda antimilitarista. El odio penetra en el individuo sin que éste tenga conciencia de ello. Uno de los enigmas más desconcertantes de la vida humana es el de comprobar con qué placer llevan a cabo los hombres lo que en un plano distinto les repugna profundamente. El mismo joven que sollozaría inconsolable si causase algún daño al canario de su hermana, se encaramará a un montón de cadáveres para «dominar mejor el panorama». Pero lo que fascina a Maistre no son los miembros arrancados, los cráneos machacados o los gemidos agónicos, sino la ininteligibilidad última de la guerra para una perspectiva racionalista.

Consideraciones parecidas son las que animan la famosa disquisición de Maistre en torno al verdugo. Maistre se complace en una descripción nauseabunda de la muerte en el potro, con una descripción morbosa de los huesos que «chillan», de la carne lacerada, de la boca de una víctima que, sangrando a borbotones, pide lastimosamente la muerte, etc. Y remata su espantosa narración apuntando cómo el verdugo se recrea orgullosamente en su arte. Sin embargo, ni este pasaje ni los que describen los horrores intoxicantes de la guerra deberían malinterpretarse tomándoselos por expresiones del sadismo personal de Maistre. Está haciendo hincapié, a efectos polémicos, en el hecho de que el delicado racionalismo no puede enfrentarse a una paradoja de toda sociedad humana.

Todo sistema político depende de la existencia de un poder punitivo, pero cuando los liberales contemplan cara a cara la pena capital se les revuelve el estómago. El verdugo es «el horror y el garante de la comunidad humana»[44] Esto es impresionante y misterioso, en particular para el punto de vista del racionalismo o el humanismo secular. La existencia misma del verdugo es milagrosa ¿Quién podría soportar la ignominia pública que cae sobre aquellos que realizan este trabajo? No obstante, siempre ha habido verdugos. Los liberales necesitan de instituciones punitivas como cualquier otro, pero son incapaces aun de discutir abiertamente sobre el castigo físico. Dando por sentada la total transparencia o inteligibilidad del mundo, el humanismo secular les insensibiliza ante las realidades sorprendentes y crípticas que tienen delante de los ojos —frente, por ejemplo, al hecho de que el garante último de la coexistencia civilizada, el verdugo, les hace vomitar. Para volver a despertar el sentido del misterio indescifrable de la sociedad, adormecido prematuramente por una

Ilustración risueña y superficial, Maistre insiste obsesivamente en la incomprensibilidad del verdugo, en la inescrutabilidad de la guerra.

Con todo, el famoso «realismo» de Maistre es enormemente selectivo. De haber sido un realista consecuente, no habría supuesto sin pruebas que toda ilusión religiosa sea socialmente beneficiosa[45]. La sobria mentalidad positiva no es más característica de su pensamiento que la vinculación conservadora a la tradición. Una somera comparación con Edmund Burke debería aclarar este punto. Burke denuncia con toda firmeza la concepción patíbulocéntrica de la sociedad. Ciertamente asocia la teoría de que la pena de muerte disuade del crimen con el racionalismo de la Ilustración. Cuando Burke dice que la religión es el aglutinante de la sociedad quiere negar que el orden social dependa de la horca[46]. El contraste entre Burke y Maistre es sobrecogedor en este punto. Para este último, no existe conflicto entre una sociedad integrada gracias a la religión y una sociedad integrada gracias al verdugo. Ambas son, efectivamente, idénticas. El verdugo es la piedra de toque de la sociedad, no porque la pena de muerte sea un elemento disuasorio del crimen, sino porque el verdugo es el último sacerdote arcaico que oficia en el último ara sacrificial de la humanidad.

La mayoría de las críticas maistreanas del racionalismo de la Ilustración son imprecisas o erróneas. Pero su afirmación de que los teóricos del liberalismo tienden a ser evasivos en materia de violencia y crueldad tiene cierta validez. Es cierto que sería inverosímil sugerir que Locke y Montesquieu ignoraron el problema de la crueldad humana. Bentham hablaba por todos los liberales cuando preguntaba: «¿Qué es la historia sino una colección de las más absurdas animosidades, las más inútiles persecuciones?». Pero algunos liberales, como Hume, escribieron de hecho como si la violencia y la brutalidad fuesen camino de convertirse en cosas del pasado[47]. Muchos liberales tienen dificultades para considerar la guerra en términos razonables[48]. Por otro lado, la extremada, por no decir macabra, teoría maistreana del verdugo-sacerdote pone de manifiesto en sus obras una vena poco menos que de locura.

También le lleva a plantear una de sus preguntas más reveladoras. ¿Por qué no existe nada más honorable sobre la faz de la Tierra que el derramamiento inocente de sangre inocente? Venerar las virtudes marciales es, después de todo, venerar el derramamiento inocente de sangre inocente. Una explicación aparentemente maistreana de la guerra (y asimismo del verdugo) podría ser la de que el corazón del hombre hierve de instintos asesinos y demoníacos. Capaz de sollozar lastimeramente por un canario, el hombre es, con todo, una bestia viciosa, un déspota nato semejante en todo «al niño que asfixia a un pájaro en sus manos por el placer de contemplar que en el universo existe una criatura más débil que él»[49]. Sin embargo, ésta no es la explicación en que Maistre mismo decide insistir.

El asesinato, escribe, es simplemente ley de vida. Todo en la naturaleza es el escenario de un crimen. La historia es una matanza ininterrumpida. El planeta entero es un enorme ara sacrificial que clama sangre. Por tanto, no es de extrañar que el hombre resulte ser un animal asesino. Es el rey de los predadores, cuya mesa está cargada de cadáveres. Mata prácticamente toda criatura viviente con que se topa, en ocasiones para procurarse alimento o vestimenta, en ocasiones por mera diversión. También mata por matar, «il tue pour tuer». Y no se detiene ahí; mata también a sus congéneres[50].

Maistre subraya la insondable proclividad humana a destrozarse a sí misma por medio del siguiente artificio[51]. Imaginemos un visitante filosófico de otro planeta a quien se haya informado de que en la Tierra hay dos clases de asesinos admitidos. Sabe que uno de ellos, el soldado, mata a inocentes, mientras que el Otro, el verdugo, a culpables; se entera de que la primera clase es muy numerosa y muy escasa la segunda. Así las cosas, se pide al

observador extraterrestre que adivine cuál de las dos recibe de la sociedad humana mayores honores. Precisamente por ser un ser perfectamente racional dará la respuesta equivocada. Lo cual muestra la improcedencia de la psicología abstracta de la Ilustración para ponderar de un modo realista la escala de valores de la humanidad. La posición social relativa del verdugo y del soldado es otro misterio característico de la mente humana.

¿Cómo podríamos explicar la manía suicida de una especie autoaniquiladora? Maistre mismo invoca «una ley oculta y terrible que exige sangre humana», o la gran ley de «la violenta destrucción de la especie humana». Sin embargo, lo que denomina «leyes» son meros resúmenes de hechos históricos. No son en modo alguno explicaciones. Simplemente, Dios ha implantado en nuestras por otra parte bondadosas almas un deseo inextinguible de derramar sangre inocente. El matadero planetario, la matanza infalible que denominamos vida humana sigue siendo un «enigma horrible»[52].

No obstante, «ninguna nación ha dudado nunca de que el derramamiento de sangre tenga un poder expiatorio»[53]. En todas las culturas conocidas se acepta que sólo un inocente pueda expiar los pecados de los culpables. De aquí que todas las naciones hayan practicado el sacrificio ritual, en particular de criaturas débiles y bondadosas. La Revolución francesa cobra una inesperada importancia a la luz de estas ideas. El Terror mismo no fue sino una *mise en scene* de la creencia primordial de la humanidad en la expiación mediante el derramamiento de sangre. Esto es lo que hace, para un punto de vista como el de Maistre, tan «interesantes» a los tribunales revolucionarios. El cristianismo elevó una historia sacrificial a creencia central. La Cruz revela cuán hondamente arraigado está el cristianismo en la condición humana[54]. La guillotina muestra esto mismo respecto del Terror. Se trata de otro símbolo universal. Schmitt admiraba la clásica sobriedad de Maistre, pero «sobriedad» no es la palabra más obviamente adecuada para este auténtico núcleo central del pensamiento de Maistre. Ciertamente, sus obras sugieren poderosamente que no hay un ápice de sobriedad en la contemplación desilusionada del mundo.

La vena gnóstica

En ocasiones, Maistre se representa el mundo como algo desordenado y malo. Otras veces lo describe como algo ordenado y bueno. La causa aparente de esta confusión es su compromiso simultáneo con dos tradiciones: el gnosticismo (la creencia en que este mundo está profanado sin esperanza) y la teodicea cristiana (la creencia en que todo acontecimiento de este mundo, por doloroso que sea desde el punto de vista humano, está al servicio de un bien superior que Dios conoce). Las matanzas y el sufrimiento constituyen enigmas inexplicables *así como* un medio eficaz para un fin racional. Maistre mismo dice explícitamente que el mundo está irremediablemente corrupto —lo que los autores gnósticos denominan un «laberinto», a la vez una prisión sellada y un derroche de desorden. En la vasta batalla cósmica entre el bien y el mal, el mal ha triunfado. Este aspecto gnóstico de su pensamiento le sitúa más allá tanto del conservadurismo clasista corriente como del cristianismo Ortodoxo, y le separa de la mayoría de sus herederos antiliberales.

Sin embargo, el radical providencialismo de Maistre implica también una total confianza en la astucia de la razón, en las ventajas seculares que nacerán del sufrimiento y la aflicción. Su convicción de que el mundo está irremediablemente corrupto le lleva a denunciar una y otra vez el optimismo ingenuo de la Ilustración[55]. Pero, como un nuevo

Pangloss, afirma también la utilidad última de todo mal aparente. La Revolución dispersó al clero por toda Europa, llevándolo, por ejemplo, a tierras protestantes, sentándose así las bases de una futura reunificación de la cristiandad. Después de periodos de contracción cultural y esterilidad, cuando los pueblos se lanzan a una total falta de jerarquía, un buen baño de sangre puede ser revigorizante. Empujará a la civilización a volver a la vida. Todos los grandes periodos de creatividad cultural han sido precedidos de guerras horriblemente crueles[56]. *Le salut par le sangue* puede sonar heterodoxo, pero es también optimista —demasiado optimista para el Maistre de los momentos de mayor desolación anímica.

La desgracia es en general algo útil, dice el Maistre panglossiano, porque hace acordarse a los pueblos de la moralidad y de Dios e impide que se decanten impíamente por este mundo. A una escala aun mayor, la Providencia es una especie de criador cósmico que elimina a los genéticamente inferiores y se vale de la guerra para cribar a los débiles de entre los fuertes: «Puede concebirse la especie humana como un árbol al que una mano invisible podase incesantemente, beneficiándose a menudo de tal operación». Criticando el poema de Voltaire sobre el terremoto de Lisboa, Maistre insiste en que los desastres naturales parecen un mal, pero son, de hecho, un bien porque todos los seres humanos merecen ser castigados. Puede que los niños de Lisboa no mereciesen sufrir tan cruel destino, pero, al mismo tiempo, la única forma de castigar a una ciudad, como sabe cualquier estudioso del arte del asedio, es castigar a todos sus habitantes conjuntamente. ¿Por qué no se llevó Dios a los inocentes a un lugar donde pudiesen estar a salvo mientras desollaba a los culpables? Pues bien, dice Maistre, eso es exactamente lo que hizo. Castigó a los culpables (matándolos) mientras que a los niños inocentes se los llevó al cielo (matándolos)[57]. Es esta una lógica peculiar, que acaso se resume en aquello de «tout est bien» porque «tout est mal».

Con el mismo talento para la incongruencia, Maistre compara la ejecución de Luis XVI no sólo con un sacrificio ritual, sino también con la muerte accidental que causa una pesada teja cuando cae de un tejado. Sin duda, la implicación más angustiosamente no liberal de su pensamiento es que no existe injusticia en el mundo, tan sólo desgracia —*le malheur*. «¿Es injusto que muera un hombre bueno en la guerra? No, es una desgracia». O, de nuevo: «Cuando una persona inocente perece, no es más que una desgracia como otra cualquiera». La mentalidad hobbesiana teme la muerte violenta, el apuñalamiento, por ejemplo. Sin embargo, desde la perspectiva divina, no existen diferencias entre una puñalada y un golpe. Los seres humanos, a no dudarlo, continuarán insistiendo en tan superficial distinción: «Pero para Dios no hay muerte violenta»[58].

La incongruencia del planteamiento maistreano de este asunto es exasperante. ¿Dios nos fustiga porque nos ama —por nuestro propio bien— o porque Su propia cólera sólo puede apaciguarla un río de sangre? Maistre afirma, por ejemplo, que el sacrificio del inocente redime los pecados del culpable. Pero con igual fervor insiste también en que no hay inocentes[59]. No es una injusticia, sino una desgracia, que un hombre bueno muera en una batalla. No obstante, añade de inmediato que todos los hombres son malvados y por tanto merecedores del más cruel destino posible. Así pues, el sufrimiento de este mundo, ¿es una forma de justo pago o tan sólo mala suerte? Las *Soirées* dan comienzo discutiendo la completa aleatoriedad del dolor humano y la muerte. Toda clase de males se precipitan sobre la especie humana como balas sobre un ejército: sin hacer distingos entre buenos y malos. La sensación de arbitrariedad es total. No padeces una cierta enfermedad; pero podrías padecerla. Pereciste en combate; pero podrías no haberlo hecho. No se concede sentido alguno a la agonía o la satisfacción humanas. Pero, no bien presentado este argumento, Maistre se cruza al sentido contrario. Todo sufrimiento tiene sentido, dice. Es el medio que

Dios emplea para castigar nuestras imperdonables ofensas[60]. La incoherencia de esta justificación del mal y el sufrimiento podría parecer osada de no pasársele tan patentemente inadvertida.

Isaiah Berlin comentó en cierta ocasión que el «arsenal» empleado por Maistre «contra el liberalismo» es el «más eficaz que se haya reunido nunca». Sin embargo, su «doctrina positiva» es «poco convincente»[61]. Esto es un eufemismo. La descripción que Maistre hace del papel de la violencia y la crueldad en la historia es bastante precisa, pero su justificación de las causas del gratuito derramamiento de sangre, su teoría del sacrificio *in toto*, es de hecho oscura hasta el delirio. Su lealtad simultánea al gnosticismo y a la teodicea le lleva a un laberinto de contradicciones. Por otra parte, el radio de acción colosal de su determinismo es, en última instancia, incompatible con cualquier clase de pensamiento político, liberal o conservador. Afirma que no es posible desbaratar los planes de Dios y que Dios está furioso con los seres humanos por haberlos desbaratado. Pero ¿qué sentido tiene censurar lo que suceda en el presente si un Dios omnipotente tiene bajo su absoluto control el curso de la historia?

En un nivel más prosaico, Maistre tiene una idea extravagantemente exagerada de los efectos nocivos del escepticismo. La duda será políticamente útil mientras las falsas certidumbres conserven su inflexible dominio sobre la mente humana. El liberalismo y el anarquismo son muy distintos. Los racionalistas ilustrados eran perfectamente conscientes de que todo acuerdo vinculante es precario si no es posible hacerlo valer exteriormente. La religión no es el único «aglutinante social posible» (la sociedad puede mantenerse unida merced a una comunidad de intereses y a normas seculares; por otra parte, la religión desemboca a menudo en la división y no en la armonía). El orden social no depende de un órgano de decisión indiscutible. El desacuerdo social no destruye la capacidad del gobierno de hacer respetar la ley. Si una asamblea legislativa reconsidera hoy las decisiones que tomó ayer el ejecutivo, el resultado no será el caos. Las normas constitucionales pueden llevar a decisiones políticas más serias e inteligentes. Conforme va formándose, es *posible* constituir un gobierno estable mediante reflexión y elección[62]. Las constituciones «inventadas» por unos cuantos escritorzuelos ilustrados pueden perdurar siglos y ayudar a organizar la vida política de grandes naciones. Los ciudadanos obedecerán leyes que pueden revocar. También aceptarán las decisiones de gobernantes a quienes pueden destituir. En otras palabras, las generalizaciones empíricas de Maistre en materia de política liberal eran sencillamente erróneas. No obstante, fueron fielmente repetidas por sus herederos.

Conclusión

La mayor contribución de Maistre a la pose existencial del antiliberalismo podría haber sido esa combinación personal de pesimismo y Optimismo. Explicó que el mundo moderno está irremediablemente corrompido, pero que tenemos la posibilidad de una renovación espiritual a la vuelta de la esquina. Calificó a la Revolución de «gran purificación», como si aguardase esperanzado el principio de un nuevo orden que purgase los pecados pasados de Francia[63]. También escribió que la historia de la humanidad ha sido siempre, y seguirá siendo siempre, una cadena ininterrumpida de espantosas calamidades. Ni la autoridad, la religión o la comunidad pueden hacer nada para aliviar la triste condición humana. Una consideración deprimente. Sin embargo, Maistre fue capaz de sobreponerse a

las dolorosas implicaciones de su propio diagnóstico. Y al hacerlo señaló el camino a seguir. Pero ¿cómo pudo hacerlo? ¿Cómo pudo ser a la vez inconsolable y militante? Quizá soportó este humor paradójico, como muchos de sus descendientes espirituales, porque prefiriese luchar contra el liberalismo a jubilarse tranquilamente en un mundo postliberal. Lo cual es cierto, al menos, del más original admirador de Maistre en el siglo XX: Carl Schmitt.

Capítulo 2

SCHMITT:
LA DEBILIDAD DEL LIBERALISMO

La haine de l'autorité est le fléau de nos jours [*]

MAISTRE

Como Maistre, Carl Schmitt vivió el derrumbamiento de una monarquía nacional como una perturbadora crisis de autoridad a escala mundial. La descomposición del Reich en 1918 y su sustitución por un débil régimen liberal fue el desencadenante principal, o la inspiración implícita, de su antiliberalismo. Bastante antes de afiliarse al partido nazi, en los años veinte, se labró su primera reputación como crítico brillante de las ideas e instituciones liberales. Y su reputación sigue creciendo hoy día. Su recusación del gobierno parlamentario y su desenmascaramiento de la hipocresía liberal mantienen su influencia en la izquierda. Los conservadores aplauden aún que describiese los estados liberales como prestos a la concesión e indecisos regímenes contemporizadores, incapaces de defenderse de ataque alguno. Incluso sus más feroces críticos le tratan con deferencia, como a un intelecto con el que hay que contar. La revista izquierdista *Telos* dedicó recientemente un número completo a su obra. Según uno de los articulistas, «la rehabilitación de Schmitt ha comenzado». Y la introducción del editor concluye de un modo seductor: «En la actual situación de estancamiento político, aprender de Carl Schmitt sólo puede redundar en beneficio de la izquierda»[1]. (Nótese: aprender *de*, no conocer *a).*

Schmitt nació en Sauerland en 1888, siendo educado en el catolicismo. Con el tiempo pasó a estudiar leyes y en los años veinte alcanzó cierta notoriedad académica tras publicar una impresionante serie de trabajos eruditos y polémicos. El antiliberalismo de estos trabajos es implacable. Describe la constitución de Weimar como un símbolo de la capitulación de Alemania ante el enemigo. Era «un traje inglés de confección», ironiza, que le fue impuesto al pueblo alemán en 1919[2]. En este mismo espíritu expresó profunda simpatía por Mussolini: «Con lealtad antigua, el Estado fascista lucha por volver a ser un Estado». Y a principios de los años treinta, antes de afiliarse al NSDAP (en mayo de 1933), fue coautor de parte de la temprana legislación de Hitler para la «sincronización de los estados». Después de afiliarse al partido y asumir el cargo de consejero del Estado prusiano, sus obras fueron volviéndose más extremistas. Su poco honrosa carrera entre 1933 y 1936 es, sin lugar a dudas, el principal obstáculo al que se enfrentan quienes pretenden rehabilitarle. Con todo, sus escritos abiertamente nazis eran la prolongación coherente de sus trabajos anteriores. Ya en los años veinte había fulminado implacablemente al liberalismo tildándolo de hipócrita ideología de las potencias que se habían apoderado de Renania.

En los panfletos aún más estridentes que publicara entre 1933 y 1936, Schmitt no sólo maldijo la constitución liberal de Weimar, calificándola de trama extranjera; celebró también al Tercer Reich como respuesta embriagadora a la humillación de Versalles. Reafirmó que «las potencias aliadas empleaban las libertades liberales de las constituciones del siglo XIX para elevar a ley fundamental las diferencias religiosas y de clase del pueblo alemán»[3]. Por medio de la separación de poderes, los vencedores de la Gran Guerra debilitaban astutamente

al Estado alemán a fin de exponer a una nación vencida a una autodestructiva guerra civil. La tarea que Schmitt se impuso a sí mismo como publicista político fue la de liberar al espíritu alemán de su funesta vinculación al inicuo constitucionalismo burgués impuesto desde fuera.

Una vez que los nazis se hicieron con el poder, declaró triunfante que la ilusión liberal estaba condenada a desaparecer. Los alemanes «se dan cuenta ahora de que las constituciones liberales son el disfraz característico con que la dominación extranjera se presenta». Los pérfidos escritores judíos habían pasado de contrabando los principios constitucionales liberales en la Alemania guillermina, debilitando la monarquía y preparando el gran desastre de 1918; ahora su nociva influencia podía ser neutralizada. En su famoso artículo en defensa de la purga de Rohm, Schmitt volvió a afirmar que el liberalismo había paralizado el régimen imperial, protegiendo en exceso la esfera privada e impidiendo que los militares sofocasen los motines. Al final, en 1933, las represalias sobre Alemania habían engendrado su saludable opuesto: «Toda la indignación moral ante el escándalo de tal derrumbamiento se ha concentrado en Adolf Hitler»[4].

La creciente celebridad de Schmitt acabó por suscitar las envidias de los escritorzuelos del partido, particularmente de los de las S. S. Acusado de falta de sinceridad en su antisemitismo, Schmitt se redimió a sí mismo dando una conferencia sobre «La Jurisprudencia alemana en guerra con el espíritu judío». Publicada por la *Deutsche Juristen-Zeitung* el 15 de octubre de 1936, el discurso final de Schmitt fue una obra maestra, *caso* de que sus apologistas tengan razón y Schmitt se hubiese limitado a complacer hipócritamente a las autoridades. Hace responsables a los judíos de la crisis moral de occidente y les describe como «el enemigo mortal de toda genuina productividad de cualquier pueblo». A fin de contribuir al mantenimiento de la «pureza intacta del pueblo alemán», las facultades de Derecho tendrían que crear «una jurisprudencia alemana que no estuviese infectada de judaísmo». Para evitar la «sospecha atroz» de que los estudiantes alemanes hubiesen de emplear ideas judías, los libros de autores judíos deberían ser arrancados de las estanterías y confinados en una sección especial denominada «judaica». Las frívolas discusiones antisemitas, «que no hacen sentirse personalmente aludidos a cada judío en particular», son ineficaces. Sólo un minucioso registro público de eruditos judíos permitirá una «limpieza» de la jurisprudencia alemana. Notas a pie de página deberían especificar, por ejemplo: Kelsen, Hans, judío. «La sola mención de la palabra judío supondrá un completo exorcismo»[5].

Aún objeto de los ataques del partido, Schmitt conservó su cátedra de la Universidad de Berlín sólo gracias a los buenos oficios de Hermann Goring. A partir de 1936, fue ocupándose cada vez con menor frecuencia de los asuntos nacionales para concentrarse de preferencia en el derecho internacional y justificar el Gran Reich; por ejemplo, elaborando un sólido análogo de la Doctrina Monroe —para embarazo de americanos. Sintiendo que se le infravaloraba, experimentó un cierto (pero de ningún modo completo) desencanto respecto del régimen nazi. Detenido al final de la guerra, durante su interrogatorio en Nuremberg declaró, con toda humildad: «Soy un aventurero del espíritu». Y para poner las cosas en su justa perspectiva, añadió: «También el cristianismo es responsable del asesinato de millones de personas»[6]. Después de ser puesto en libertad sin cargos, los cuarenta años siguientes llevó una vida relativamente monótona en Alemania Occidental, publicando con moderación, llevando a cabo varios intentos de autoexculpación y no renunciando jamás a la idea de que era uno de los gigantes incomprendidos de su época. Murió en 1985 a los noventa y seis años.

Dos conceptos de enemistad

Característico de la habilidad de prosa de Schmitt es la continua oscilación entre la frialdad y el enfebrecimiento, entre lo académico y lo profético, entre lo analítico y lo mítico. En estos vaivenes arrebatadores estriba el secreto de su éxito. Sus libros entrelazan sobrias observaciones teóricas con confesiones poco menos que extáticas. Si sugiere que está en juego el rumbo de la historia mundial, es capaz de hacer que incluso una discusión en torno a tecnicismos constitucionales se convierta en un asunto extraordinariamente candente. Encontramos este impresionante procedimiento en su famoso argumento de que la esencia de lo político radica en la distinción entre amigos y enemigos, que aparece en *El concepto de lo político*, de 1928[7]. La guerra no es ni *el* objetivo principal ni el contenido de la política. Lo que hace de la política algo especial, lo que la dota de su «específica tensión política», es la sombra de extinción personal que proyecta toda acción genuinamente política. «Lo político» eleva al ciudadano por encima de «lo económico» al enfrentarles con un enemigo mortal, con la amenaza de una muerte violenta a manos de un grupo hostil. (Schmitt no asociaba aún la esfera económica con los judíos, pero ya la retrataba como el terreno sórdido en el que los débiles luchan por satisfacer necesidades materiales).

La distinción amigo/enemigo puede emplearse sin afectación, como una herramienta intelectual o un modelo para el análisis histórico. Su utilidad para tales fines es incontrovertible. Es más, contiene un argumento incisivo tanto contra los liberales como contra los marxistas. Por lo general, los liberales agrupan los conflictos en tres clases: conflictos de intereses, conflictos de ideas y conflictos de valores últimos. Suponen que el compromiso y la negociación pueden resolver los conflictos de intereses, que la discusión racional puede resolver los conflictos de ideas y que la desoficialización de los credos religiosos puede resolver los conflictos de valores últimos. Pero las querellas humanas, replica acertadamente Schmitt, adoptan a menudo formas menos condescendientes. Algunas enemistades son tan intensas e irracionales que suprimirlas del orden del día en política es tan poco práctico como resolverlas racionalmente o partir la diferencia. En tales situaciones, las facciones piensan agonísticamente. Es el «ellos» contra «nosotros». Azerbaiyán, el Líbano, Irlanda del Norte, Bosnia, Cachemira, Ceilán: no resulta difícil encontrar ejemplos recientes del modelo schmittiano. Sin embargo, hay que decir que Schmitt no se ocupa en absoluto de las causas sociales de la conversión del conflicto abordable en enemistad absoluta[8].

Schmitt añade convincentemente que Marx cometió una falacia semejante. Redujo todo conflicto humano a la lucha entre clases económicas, pese a que cualquiera puede ver que, en ocasiones, los conflictos se siguen de contradicciones no económicas —étnicas, religiosas, lingüísticas, nacionales, etc. También sucede que Marx concebía la lucha humana a la luz de una filosofía de la historia que, a su vez, aseguraba la victoria última a quienes fuesen moralmente superiores. Schmitt se mofaba de este cuento de niños. Los conflictos existirán mientras exista la humanidad, añade razonablemente Schmitt. Además, en la mayoría de los casos serán los más fuertes y no los mejores quienes obtengan la victoria.

Estas críticas a la candidez liberal y marxista son bastante verosímiles. Por desgracia, Schmitt las combina con un argumento distinto y mucho menos verosímil. Sugiere, con toda seriedad, que la distinción entre amigo y enemigo es la fuente del sentido de la vida. Esto es lo que significa un verso críptico que gusta de citar: «Der Feind ist unsere eigene Frage als

Gestalt» (el enemigo es nuestro propio problema en forma visible)[9]. Podríamos estar de acuerdo en que tener un enemigo es una buena razón para levantarnos por la mañana. El anhelo innato de escaramuzas y enfrentamientos es bien conocido por los estudiosos de la comedia humana. Pero Schmitt tiene muy poca sensibilidad para lo ridículo. Para él, la historia es tragedia —o quizá melodrama. Si no existiese la posibilidad de enfrentarse a un enemigo mortal la vida no podría ser seria, estaría vacía de sentido. La elección existencial entre ellos y nosotros, en la que está en juego la supervivencia física, dota a «lo político» de su resplandor, forja hombres viriles y permite a quienes se comprometen políticamente elevarse por encima de la frivolidad de la vida cotidiana.

Pese a ridiculizar su candidez, Schmitt admira obviamente la audacia de los marxistas-leninistas, en particular su voluntad, fortalecida por la filosofía hegeliana de la historia, de imponer dictaduras antimayoritarias. Además, los marxistas, al contrario que los liberales, comprenden que los seres humanos necesitan un mito poderoso para dotar de importancia y sentido a sus vidas. Los mitos, como explicaba Sorel, despiertan las emociones, crean solidaridades, tensan los músculos y dan al pueblo el valor de luchar. Los comunistas mismos confían en el mito de una batalla final entre las fuerzas del bien y del mal en la que se decidirá el destino de la humanidad. Lamentablemente, en opinión de Schmitt, desplazan también la línea de combate entre amigos y enemigos de la escena internacional a la nacional (téngase en cuenta que, para Schmitt, la única política es la política internacional). Con las herramientas de la propaganda comunista, los leninistas empujan a sus seguidores a matar o morir en el combate a muerte contra el odiado «enemigo de clase». Al romper el monopolio del derecho estatal a designar enemigos mortales, los revolucionarios de izquierda han hecho retroceder a Europa en la historia. Han engendrado un nuevo caos pluralista de sectas y clases.

Dos fundamentos del poder del Estado

Este análisis tiene bastante interés. Pero la conclusión de que Schmitt es un discípulo moderno de Hobbes (que extrae, por ejemplo, Joseph Bendersky, el biógrafo americano de Schmitt) es una verdad a medias[10]. Cierto es que, en los años veinte, Alemania padeció un *exceso* de poliarquía: de paramilitarismo, de Odios de grupo y de la peligrosa polarización ideológica de los partidos de masas, por no mencionar la terrorífica volatilidad económica. Como respuesta, Schmitt dio nueva vida a un fundamento del gobierno autocrático originalmente popularizado en los siglos XVI y XVII en Europa. Reafirmó la idea de que el poder del Estado es beneficioso porque es capaz de imponer la paz interna a una sociedad que, de no ser por él, se consumiría a sí misma en una guerra civil de sectas fanáticas. Esta interpretación de Schmitt y su época parece plausible a primera vista y la posición esbozada recuerda ciertamente a Hobbes.

Sin embargo, Schmitt se muestra ambivalente en lo que hace a la calma política y a la paz. Elogia la dictadura como medio para conseguir el orden político. También considera que un Estado alemán fuerte es un bien en sí mismo: «El Estado coronado por el éxito y completamente consumado es tan magnífico *(grossartig) como* —moral y estéticamente— repulsivo y lamentable el Estado fracasado»[11]. Tales sueños de grandeza muestran que Schmitt no está únicamente interesado en el orden legal. En ocasiones, de hecho, hace parecer la paz menos importante que reparar la humillación sufrida por el Reich alemán en la

guerra. La amargura de la paz impuesta podría contribuir a explicar por qué Schmitt no podría ser nunca un hobbesiano con todas las de la ley, por qué pudo decir que el reto del caos es más interesante que la solución del orden[12]. Después de todo, la virilidad se desarrolla sólo *in extremis.* La paz, por contra, es intrínsecamente aburrida: incita a la gente a vivir sin ambición y a sacudirse las responsabilidades. No es de extrañar que los comerciantes burgueses y los cosmopolitas humanitarios deseen la paz más que nadie.

El violento antiindividualismo de Schmitt le separa claramente de Hobbes. Además, la decadencia y la miseria moral le angustiaban tanto como la guerra civil. Estaba hondamente preocupado por la «economización general de la vida espiritual», por la desaparición de la seriedad, de la determinación y la *virtú* en una sociedad mundial pacificada compuesta únicamente por productores y consumidores, por viajeros y gentes del espectáculo, por abogados y artistas. Como señala Leo Strauss, Schmitt alcanzó el momento álgido de su antihobbesianismo cuando coqueteó con el belicismo. Esta dimensión de su pensamiento se percibe con claridad al final de su libro sobre el parlamentarismo, de mediados de los años veinte: «El valor de la vida no lo engendra el razonamiento; brota de situaciones bélicas, en las que los hombres combaten poseídos por el mito»[13]. Esto es Mussolini, no Hobbes.

Así pues, y contrariamente a lo que piensan sus apologistas, el compromiso de Schmitt con «la situación normal» tuvo siempre el contrapeso de su fascinación maistreana por esas fuentes de adrenalina que son el peligro y el conflicto. Admiraba profundamente a los hombres Osados, dispuestos al ataque, deseosos de «renunciar a la seguridad del *statu quo*»[14]. También fue sacudido por un desafío existencial: la creación de un Estado alemán fuerte, capaz de rechazar la decadencia cultural y la rebelión comunista. Schmitt nunca resolvió esta ambivalencia fundamental de su pensamiento respecto del poder del Estado. Lo que esperaba de «lo político» era, de un lado, orden y, del otro, sentido, orgullo nacional, un triunfo viril sobre la debilidad moral y el sentido de seriedad de la existencia humana.[15]

Los comentaristas partidarios de Schmitt discuten con atención el periodo de 1930 a 1936[16]. En esa época, Schmitt exhortaba al Reichsprasident a asumir el papel de dictador benevolente: Hindenburg y su canciller debían hacer uso de sus poderes extraordinarios para proteger a la constitución de los extremistas de derecha e izquierda ¿Es esta una descripción fiel de las opiniones de Schmitt durante ese periodo? A la hora de dar respuesta a esta importante pregunta no deberíamos olvidar que nazis y comunistas mantenían actitudes nítidamente distintas en relación con el nacionalismo, por el cual Schmitt mostraba una manifiesta fascinación. De modo que la idea de que fuese igualmente hostil a ambos (manifestada por el mismo Schmitt después de 1945) no resulta enteramente creíble. Lo que temía en los años veinte y treinta no era el mero pluralismo, sino el pluralismo de los grupos sociales militantes que se consideraban a sí mismos encarnación de valores universalistas. Los nazis no eran internacionalistas o cosmopolitas. Eran sumamente violentos, pero no se concebían a sí mismos como representantes de «la humanidad» y, por tanto, no constituían, a ojos de Schmitt, un peligro en última instancia. Es cierto que antes de que tomasen el poder, Schmitt consideraba «inmaduros» a los nazis —capaces de hacer ingobernable Alemania, pero incapaces de gobernarla ellos mismos. De hecho, le disgustaban porque temía creasen un alboroto del que los comunistas, por su parte, podrían extraer beneficios. Se opuso también a todo intento de reformar la constitución de Weimar por esta razón; no porque fuese leal a la constitución o la considerase favorablemente (todos sus escritos constitucionales están dedicados a exponer su fundamental incoherencia), sino porque temía que poner cabeza abajo las instituciones básicas podría, en caso de crisis, dar opciones a un golpe comunista y,

finalmente, a la dominación extranjera.

Los escritos de Schmitt deberían juzgarse, por supuesto, desde un punto de vista intelectual, no a la luz de su carrera política. Me ocuparé con mayor detenimiento de seis de sus obras más influyentes haciendo abstracción de su oportunismo y de otras cosas peores. Tomadas en conjunto, dan muestras abundantes tanto de los puntos fuertes como de las deficiencias de su antiliberalismo.

La cultura de la debilidad política

Publicada originalmente en 1919 y ampliada en 1921, *Political Romanticism* se ocupa de la debilidad cultural que, en opinión de Schmitt, condujo al derrumbamiento humillante del Reich alemán en 1918. Sostiene Schmitt que el liberalismo y el romanticismo están mucho menos enfrentados entre sí de lo que muchos románticos y liberales se han puesto de acuerdo en fingir. Por un motivo, la sentimentalización romántica de la vida privada sería impensable sin la desentimentalización liberal de la vida pública. La lagrimeante expresividad y el economicismo sin gimoteos serían no tanto opuestos como las dos caras de la misma moneda decimonónica. Es esta una provocativa afirmación histórica, digna de ser estudiada. Un aspecto más problemático del libro lo constituye, no obstante, la identificación schmittiana de romanticismo y liberalismo, por un lado, con la pasiva indecisión —supuesta causa de la ignominiosa derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial—, por otro.

Desde el punto de vista de los historiadores, *Political Romanticism* contiene un enigmático silencio. Schmitt reduce el contenido del pensamiento romántico a una búsqueda narcisista de ocasiones para expresar sentimientos líricos. Esta lectura del romanticismo es historiográfica y filológicamente inadecuada. ¿Por qué, pues, la propone Schmitt? Una razón podría ser que ésta le permite dejar de lado la crítica romántica del *Rechtsstaat* y de la sociedad comercial —una crítica sospechosamente parecida a la suya propia[17]. Schmitt se dedica, de hecho, a la acrobacia interpretativa para distraer la atención de la dimensión estetizante y romántica de su propio pensamiento. Cabe pensar que por la misma razón decide ignorar el nacionalismo romántico. Aún hoy, sus inteligentes amagos permiten a sus apologistas negar sus afinidades obvias con el romanticismo político.

El fundamento del juicio de Schmitt contra los románticos —terriblemente divertido a la luz de su carrera política posterior— es que Adam Müller, el romántico alemán de principios del siglo XIX y el hombre que criticó la teoría económica liberal en nombre de una concepción «orgánica» de la sociedad, fuese un camaleón político. Müller mostró simpatía por la revolución o por la restauración según le convino. Esta historia de la blanda adaptación se proponía convencer a los lectores de que los románticos eran unos blandengues irremediables, evasivos e indecisos. En un nivel profundo, los románticos eran ¡idénticos a las mujeres! Por cierto que Schmitt invoca a menudo la distinción masculino/femenino cuando describe la diferencia entre autoridad y anarquía.

Aun privándole de su sexismo metafísico, el argumento de Schmitt sigue siendo erróneo: un personaje absurdo y *abgeharterer[*] como*, Talleyrand era capaz de exhibir rasgos desconcertantemente proteicos en periodos de rápidos cambios políticos. Y los ultras franceses eran todavía menos serenos que los románticos alemanes: la mayoría eran soñadores sin ningún sentido práctico, incapaces de comprender las realidades del momento,

enredados en atolondradas conspiraciones antes de 1830 y catapultados fuera de la política después.

Las inexactitudes históricas no son más obvias en ésta que en otras de Schmitt: en lo que *Political Romanticism* es único es en sus estridentes censuras. Tal es el caso de las quejas de los sanos contra los enfermos; los enfermos no deberían ser curados sino aniquilados. Schmitt alaba el desdén que provoca en el «hombre fuerte» los quejumbrosos compromisarios y los prevaricadores. Su asco por las ensoñaciones, la tristeza, la dilación, lo empalagoso y la sensiblería parece ilimitado. Ahora bien, ¿qué pudo provocar tal efusión emocional contra la efusión emocional?

Como Max Weber, a cuyo seminario muniqués asistió durante el invierno de 1919-29, Schmitt invoca con naturalidad las austeras virtudes viriles de la «responsabilidad» y la *Sachlichkeit*[*] cuando condenaba la debilidad de los románticos[18]. Los sentimentales son indecisos en razón de su «blandura». Las decisiones, por contraste, son «duras», por lo cual los sentimentales no son capaces de tomarlas. Pero la situación política concreta a la que Schmitt reaccionaba es visible sólo cuando afirma que los románticos carecían de la fuerza interior necesaria para odiar la dominación extranjera[19]. Alemania había perdido la guerra porque se había contagiado de la enfermedad romántica. Schmitt asocia también a los románticos con la humillación del Acuerdo de Paz y la incapacidad de la clase media alemana para reaccionar ante el caos de postguerra con un puñetazo en la mesa. En *El concepto de lo político,* dicho sea de paso, aparece la conmovedora idea de que el pago de las reparaciones es algo peor que una indemnización de guerra. Los indios norteamericanos ya han sido exterminados. Los alemanes podrían encontrarse pronto con el mismo destino sólo por no pagar sus deudas[20].

El «liberalismo —según Ortega y Gasset— proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil»[21]. Esta clase de humanitarismo sentimentaloide es precisamente la que más sacaba de quicio a Schmitt. Escribiendo en torno a «los orígenes liberales de este romanticismo» pone una y otra vez de relieve que el liberalismo es pusilánime y carece de decisión para la contienda[22]. Contagiadas por un liberalismo concesivo, las clases medias alemanas han olvidado cómo devolver los golpes cuando son atacadas. Son escépticas, relativistas, y temerosamente apolíticas —incapaces, en resumen, de distinguir entre amigos y enemigos. Los liberales han debilitado al Estado a fin de proteger la propiedad privada y de esta forma impedido a la única fuerza capaz de repeler la amenaza socialista. Privada de un mito que la guíe y en plena «huida de la política», la burguesía alemana carece del valor de derramar sangre y es así incapaz de competir con los resueltos comunistas. Strauss, entre otros, contribuyó a que los lectores americanos se familiarizasen con este diagnóstico del enfermizo e inútil liberalismo[23].

El deseo timorato de sumergir lo político en lo económico revela, según Schmitt, la naturaleza suicida del liberalismo de clase media. Ningún país puede mantener su unidad mediante una mera red de consumidores y productores —que es exactamente lo que las cláusulas de desmilitarización del Tratado de Versalles pretendían hacer con Alemania. Los códigos morales son estacas con las que los grupos se golpean entre sí[24]. Los aliados se habían valido del liberalismo para confundir y humillar a Alemania mientras ellos mismos se dedicaban a ir en pos de sus propios designios imperialistas.

Decisionismo

En sus escritos nazis, Schmitt razona con toda consistencia que «una democracia liberal lógicamente consistente situará su ideal en la ausencia de liderazgo político»[25]. La idea de que los liberales infravaloraron sistemáticamente la necesidad del liderazgo político se retrotrae en realidad a una de sus más importantes obras tempranas, la *Political Theology* de 1922. Persuasivamente arguye que los liberales ponen demasiada confianza en tres mecanismos impersonales: el imperio de la ley, el mercado libre y el triunfo inevitable de la verdad en el debate abierto. Tampoco se dan cuenta de que, en los momentos críticos, las decisiones podrían tener que tomarse sin que hubiese tiempo para que se produjese el consenso racional.

Esta crítica interesante y parcialmente convincente del liberalismo se compensa hábilmente, como de costumbre, con un penetrante argumento contra el marxismo. Schmitt no pretende en este caso sustituir el deterninismo económico con el teológico. Pero sí afirma que, en política, los límites de lo posible los fija la imaginación humana más que los recursos materiales. Y, a su vez, lo que es posible imaginar es producto de la creencia religiosa. La «prueba» que ofrece Schmitt de esta relación de dependencia es la coexistencia histórica de monarquía y monoteísmo y de anarquía y ateísmo. La fe en un único Dios hace que la autoridad monárquica sea evidente por sí misma. Creer que Dios ha muerto lleva irremediablemente a la idea de que el poder es malo. Particularmente memorable es la idea de Schmitt de que las teorías del siglo XIX del «Estado guarda-nocturno» habrían sido impensables sin una revolución teológica anterior que sustituyó al Dios intervencionista por el Dios relojero. En otras palabras, el liberalismo económico es un residuo irracional de una teología deísta.

En este como en otros muchos ejemplos puede decirse algo en favor del ataque en dos frentes (liberalismo y marxismo) de Schmitt. Pero también, de modo bien característico, Schmitt se apresura a llevarlo por derroteros menos razonables. Desvaría cuando afirma que el concepto moderno de soberanía es una versión laica de la idea teológica de la autoridad divina. Este argumento distorsiona sus fuentes primarias. Jean Bodin, el gran teórico de la soberanía real del siglo XVI, sabía que un príncipe, absoluto o no, contaba con veinticuatro horas al día y que, a diferencia de Dios, le era preciso confiar en estrategias indirectas para asegurarse la cooperación. Al contrario que Schmitt, Bodin afirmaba explícitamente que el soberano debía gobernar por medio de leyes generales y de acuerdo con ellas. Sólo de este modo podría hacer un uso eficaz del tiempo escaso. Bodin pensaba también que sucesos excepcionales precipitan la decisión política de proclamar un estado de emergencia, y que esta decisión es una forma de dirigir reactivamente una situación de crisis, forma que apenas tendría algo en común con la libertad divina de producir milagros. En otras palabras, la analogía que cautiva la imaginación de Schmitt es una falsa analogía.

Mala interpretación de sus fuentes aparte, la propia teoría de Schmitt es justamente llamada «decisionismo». Desprecia la negociación y el imperio de la ley mientras que ensalza las decisiones políticas «duras» —la elección de un enemigo, por ejemplo, o la decisión de recurrir al *Reichswehr* para suspender la constitución y el gobierno. Cabría pensar que en el meollo emocional de su pensamiento hay un miedo atroz al escepticismo. Las decisiones audaces son una alternativa tranquilizadora a la duda (digamos de paso que Schmitt teme al escepticismo moral probablemente más aun que su crítico implacable, Jürgen Habermas[26]). Por último, lo que le importa a Schmitt es, casi exclusivamente, el alivio emocional que producen los decretos autoritarios que se imponen desde arriba. De este

modo, sobrestima el valor en las decisiones políticas y se olvida por completo de distinguir entre decisiones inteligentes y decisiones estúpidas. Sin embargo, es sabido que ha habido soberanos a quienes ha destruido una decisión insensata, tomada por ellos mismos. En 1638 Carlos I declaró una «emergencia» (en el caso del *ship-money).* De modo semejante, en 1789, Luis XIV creyó ver en la nobleza francesa al más peligroso enemigo de su régimen. Ambas decisiones fueron obtusas e innecesarias. Cada una de ellas pudo haber acabado costándole la cabeza al soberano. Por otra parte, los errores políticos son más fácilmente subsanables en los sistemas constitucionales que en los regímenes monocráticos. Schmitt ignora por completo esta posibilidad en su tendenciosa crítica del gobierno parlamentario.

Parlamentarismo frente a democracia

The Crisis of Parliamentary Democracy (1923-1926) contiene también algunos análisis agudos. Lo que estabiliza una institución política, argumenta Schmitt, es menos la distribución subyacente del poder económico que una amplia aceptación del fundamento básico de la institución. El gobierno representativo, por ejemplo, se justifica en el ideal, no en un plano realista: no un sistema para comerciar con caballos entre grupos de interés, sino un foro para la deliberación racional entre diputados librepensadores que buscan conseguir una mejor comprensión de lo que quieren colectivamente. El sólido debate parlamentario animará la educación pública y con el tiempo producirá un consenso ilustrado en materia política. Lamentablemente, según Schmitt, esta hermosa ideología ha quedado completamente desfasada. La aparición de partidos de masas, grupos de interés organizados y manipuladores plutocráticos, así como la democratización de la franquicia, han hecho saltar por los aires la concepción liberal clásica de la representación. Sólo un insensato podría creer que los debates del Reichstag podrían garantizar el triunfo de la verdad. Todas las decisiones importantes las toman, fuera del parlamento y a puerta cerrada, los grupos de poder. Incapaz de integrar a la nación en el debate racional, la asamblea electa se ha convertido poco menos que en un escaparate del pluralismo social intransigente.

Esta exposición, como reconstrucción de la ideología del gobierno parlamentario y como diagnosis del estancamiento de la política alemana, tiene un algo de convincente. Pero nuestro segundo Schmitt, el embriagado mitificador, hace también acto de presencia. Cabe pensar que no ha olvidado quién ganó la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, dice explícitamente que las democracias liberales en general, no sólo en Alemania, son débiles, están exhaustas y no son capaces más que de «charlar». Su reconstrucción del fundamento del «gobierno de la discusión» pretende presentar al liberalismo como algo patéticamente cándido. Los liberales, sostiene, pensaban que un solo periódico podría abolir la tiranía y hacer perfecto el gobierno.

Caricaturizados de este modo, los principios liberales dan la impresión de ser absurdos y anticuados en una época realista. Digamos de paso que Schmitt no está seguro de si desea presentar el fundamento del gobierno parlamentario como algo que carece ya de validez (pese a haberla tenido alguna vez), o como algo ridículo por principio. ¿Fue siempre la «clase debatiente» indecisa, o su despreciable perorata comenzó sólo recientemente? Su confusión en este asunto es una consecuencia natural de su tendencia al escarnio del «gobierno de la discusión», aun cuando afirma que en el siglo XIX alcanzó gran éxito político.

En sus escritos constitucionales de finales de los años veinte, Schmitt sé presenta a sí mismo como un *demócrata antiparlamentario.* Su propósito principal es «rescatar a la democracia de su revestimiento de elementos liberales»[27]. Pero define perversamente la «democracia» como la identificación psicológica de gobernantes y gobernados. Para los frustrados por las inacabables negociaciones y los compromisos inestables y *ad hoc* de la política de Weimar, esta apelación al liderazgo plebiscitario puede haber sonado atractiva. Más difícil de aceptar es la afirmación explícita de Schmitt de que la democracia no tiene necesidad alguna de elecciones libres. El voto secreto, en particular, destruye la unidad emocional característica de gobiernos verdaderamente democráticos[28].

La oposición, la discrepancia, la lucha de partidos, la desconfianza hacia los funcionarios públicos, los grupos de ciudadanos voluntarios organizados en torno a asuntos políticos, una prensa libre crítica de la política gubernamental y las protestas de las minorías extraparlamentarias son todos liberales y por lo tanto no democráticos. Teniendo esto en mente, Schmitt declara que la Italia fascista y la Rusia bolchevique son más democráticas que la Alemania de Weimar o los Estados Unidos. Las dictaduras dan una oportunidad que no dan los regímenes liberales: la unidad sin fisuras de la voluntad popular.

«Duce sei tutti noi!» fue un famoso lema fascista. El liberalismo constitucional, con su «banal» separación de los poderes, pretendió descartar esta clase de fusión emocional entre gobernantes y gobernados. Liberado de las cadenas del liberalismo, un pueblo democrático expresará su voluntad por aclamación, como los soldados golpeando sus espadas contra sus escudos, espontáneamente y en un unísono ensordecedor. En su ampliamente alabado tratado sobre la ley constitucional (1928), Schmitt escribió que «la forma natural de la expresión directa de la voluntad popular es el grito de afirmación o el grito de negación de la multitud reunida». La aclamación es «una manifestación vital, natural y necesaria de todo pueblo», pero el liberalismo trata, sin fundamento, de hacerla imposible. En efecto, «la organización de la democracia, tal como se lleva a cabo en los estados constitucionales liberal-burgueses de hoy, pretende precisamente ignorar al pueblo reunido en tanto que tal». La libertad de reunión recogida por las constituciones liberales no tiene nada que ver con la verdadera democracia. Pues no admite las «auténticas asambleas populares y la aclamación». La razón por la cual ningún auténtico demócrata se molestaría en contar votos es que las elecciones son con mucho inferiores a la «erupción inmediata y la expresión de la voluntad popular». No puede sorprender que la democracia de estadios que Schmitt defendiera ya en 1928 precisase del *Volk* para mostrar una sana docilidad frente a sus líderes. La apretada tropa apoya ruidosamente a su jefe, pero nunca se torna peligrosamente pendenciera o descontrolada. Un pueblo verdaderamente democrático no se organiza a sí mismo como el despreciable público burgués, sino que en lugar de tal cosa adopta cualquier conducta que el régimen carismático prescriba. Schmitt se refiere a la voluntad popular como *«das formlos Formende»* —una especie de gota informe que ejerce aún su fuerza modeladora[29]. Este saludo cuasi heideggeriano al poder constituyente del pueblo era, con todo, hipócrita. Sencillamente asumió que un líder poderoso tendría total libertad para moldear el sentimiento y la opinión públicos[30].

Hobbes y los orígenes del liberalismo judío

Desconfiando siempre de la ciencia natural, Schmitt no apoyó la idea de que el

racismo fuese una teoría biológica. Pese a lo cual, el antisemitismo cultural era parte integral de su pensamiento, no un mero artificio decorativo o una ocasión para el oportunismo político. Mucho antes de 1933 y pese a su camaradería con algunos judíos, identificó sutilmente la enfermedad que estaba contagiando a la cultura alemana con el liberalismo judío[31]. Después de 1936 siguió teniendo la misma opinión. Pensemos en su extraordinaria obra *Der Leviathan*, cuya primera edición data de 1938. En su ensayo de 1965 «La reforma concluida», Schmitt glosa hábilmente pero con percepción retrospectiva su anterior trabajo sobre Hobbes para presentarlo como inofensivamente liberal en espíritu[32]. Cita a un testigo fuera de toda sospecha, C. B. Macpherson, para demostrar que los admiradores de Hobbes (como él mismo) lejos de ser totalitarios son individualistas liberales. Y cita a R. G. Collingwood para probar que la idea misma de Leviatán está asociada con la batalla de la civilización contra las fuerzas de la barbarie (como, por ejemplo, Hitler). Puesto que entre los descendientes de Hobbes debe contarse a Pufendorf y a Bentham, Hobbes debe ser considerado el padre del *Rechtsstaat* burgués y de su norma fundamental: *nulla poena sine lege* (por mera coincidencia, su primera toma de postura contra la retroactividad del castigo es posterior a 1945[33]. La gente imagina que los hobbesianos como Schmitt se muestran comprensivos con los regímenes crueles y tiránicos sólo porque Hobbes cometió la torpeza de titular su libro con el nombre de un monstruo espantoso. La verdad sería que Hobbes —al igual que el mismo Schmitt— era, en última instancia, un liberal preocupado tan sólo por garantizar la libertad individual reprimiendo la anarquía e imponiendo la paz.

Así pues, Schmitt sería un moderno Hobbes. O eso es lo que pretende hacernos creer. Pero acabamos de exponer sus profundas diferencias con Hobbes. Así que no debería sorprendernos que el libro que publicara en 1938 no fuese fielmente recogido en la reconstrucción higienizada de 1965. En verdad *Der Leviathan* pretende identificar el error decisivo del pensamiento de Hobbes poniendo al descubierto el enraizamiento de la metáfora leviatánica en el simbolismo judío antiguo y medieval. Cierto es que Schmitt defiende un aspecto del pensamiento de Hobbes: su erastianismo[*] radical, es decir, el sometimiento total de la autoridad religiosa a la autoridad política. Del mismo modo que había sido forzoso someter sin miramientos el internacionalismo cristiano al soberano nacional, en época de Schmitt habría sido preciso aplastar el internacionalismo socialista. Ante las anárquicas pretensiones religiosas de puritanos, presbiterianos y papistas, es natural que Hobbes divinizase el estado. Bautizar al estado con el nombre de «dios mortal» significaba que la autoridad política no toleraría rivales sagrados; que ningún grupo dentro del Estado podría pretender un acceso privilegiado a la divinidad o decidir por su cuenta quién sería amigo y quién enemigo.

Sin embargo, Hobbes no se había limitado a definir el Estado como un dios mortal. Había hecho uso de una abrumadora colección de metáforas: un gigante, una máquina, un representante, un contrato, un monstruo descomunal. En última instancia, el error de Hobbes se debía a la importancia desproporcionada que había concedido a este último símbolo. El argumento de Schmitt no afirma que Hobbes arruinase la credibilidad del Estado pacificador dándole nombre de monstruo bíblico (como pretende en 1965). En lo que insiste en el libro original es en que Leviatán era una interpretación *judía* de las potencias vitales paganas, una imagen implícitamente rebosante de resentimiento contra el poder del Estado[34]. El error de Hobbes consistió en haber adoptado un mito judío.

En este contexto, Schmitt cita su leyenda judía medieval preferida, un cuento de la Cábala. La historia, según esta fábula judía, es una lucha entre Leviatán y Behemoth, es decir, entre las fuerzas de mar y las de la tierra. Behemoth ataca a su enemigo con garras,

dientes y cuernos. Leviatán, por contra, ataca a su enemigo cerrándole la boca y la nariz (esta última imagen de la asfixia animal, comenta Schmitt, es un símbolo espléndido de un bloqueo naval). Los judíos mismos no habían tomado parte en estas heroicas batallas. Pero cuando la lucha hubo terminado se alimentaron de la carne de los soldados masacrados. Schmitt se había dado ya el gusto de contar esta historia en su libro sobre Hobbes: «Los judíos se quedan al acecho y observan cómo los pueblos de la tierra se matan unos a otros. Para ellos la carne de esa matanza mutua es lícita y "kosher". En consecuencia, comen la carne de los pueblos aniquilados y viven de ella»[35]. ¡Tal es —añade Schmitt— lo que los judíos dicen de sí mismos!

Es probable que Schmitt pensase que «el enemigo» no fuese un criminal o un hereje y que debiese reconocérsele como a un igual. En *El concepto de lo político,* escribió que «el enemigo político no tiene por qué ser moralmente abyecto o estéticamente desagradable»[36]. Tan juicioso punto de vista implica que, si bien los soldados enemigos pueden ser muertos, no se pretenderá borrar fanáticamente al enemigo de la faz de la tierra. No habrá victoria definitiva alguna y los tratados de paz podrán firmarse una vez concluida la guerra. Los apologistas de Schmitt de después de la guerra sacan siempre a colación este argumento de resonancias tan tolerantes y humanas, pero de tan escasa consistencia. Schmitt consideraba a los judíos meros figurantes y gusanos, no enemigos dignos del respeto viril. En la misma categoría colocaba a los constitucionalistas liberales, a los pacifistas cosmopolitas y a los humanitarios —todos aquellos que pretendían debilitar al Estado o minar la saludable clasificación amigos-enemigos en nombre de la humanidad. Son hipócritas, que han emprendido una lucha encubierta con aquellos que prefieren luchar a la luz del día. Puesto que los judíos, los liberales y el resto son desagradables y abyectos, puede aniquilárselos de modo «definitivo».

Al describir el Estado como un monstruo bíblico, Hobbes lo tornó particularmente vulnerable a los empeños destructivos de los judíos enemigos del Estado. La consecuencia indirecta de haber recurrido con tanta imprudencia a un mito judío —la presentación que Schmitt hace del nexo causal es, en este caso, oscura— fue que Hobbes allanó el camino al liberalismo judío moderno a través de Spinoza. En consecuencia, el proyecto erastiano de Hobbes fracasó tristemente. Su objetivo principal había sido aplastar las facciones de inspiración universalista (es decir, el comunismo y el liberalismo) que estaban destruyendo el Estado desde dentro. La experiencia de Weimar, en la que las facciones universalistas (es decir, los comunistas y los liberales) habían debilitado y degradado al Estado, fue lo que convenció a Schmitt de que el bienintencionado estatismo de Hobbes había sido derrotado en la Europa moderna.

Las raíces del desastre, argumentaba Schmitt, se encuentran en las propias obras del maestro e irían más allá de su inepcia para escoger títulos. Hobbes no resistió con firmeza a las fuerzas antiestatistas. De hecho, incorporó la distinción interno/externo, privado/público, fe personal/profesión exterior de fe al corazón mismo de su teoría. Escribió que «la fe interior es invisible por su propia naturaleza y, consecuentemente, ajena a toda jurisdicción humana»[37]. El liberalismo antiautoritario aprovechó con rapidez esta inesperada oportunidad de colarse en la fiesta. La distinción hobbesiana entre público y privado «se convierte en la semilla de la destrucción que aniquila al poderoso Leviatán desde dentro y hace perecer al dios mortal»[38].

Poco después de que apareciese el libro de Hobbes, «el primer liberal judío» hizo su aparición afilando sus instrumentos. Consiguió ver la fisura apenas visible en el caparazón de Leviatán y comprendió de inmediato su posible rendimiento. En la distinción hobbesiana

entre lo público y lo privado, Spinoza encontró «la principal ruta de invasión del liberalismo», el punto de quiebra por donde los antiestatistas podrían penetrar en el Estado para hacerlo pedazos. Spinoza arrojó la «fe interior» de Hobbes al peligroso mundo social. Hizo de ella una sociedad civil fuera del alcance de la saludable disciplina del poder estatal. Transformó la tolerancia hobbesiana para con la piedad interior, ante todo, en autorización de los cultos visibles. Para Hobbes, la paz pública era lo más importante, mientras que concedió escasa atención a la libertad de conciencia. Spinoza invirtió esta relación: la libertad religiosa pasó a ser lo esencial mientras que los derechos del soberano se volvían anecdóticos. Multitud de grupos fomentaron esta erosión liberal de la autoridad política por mor de la libertad personal: francmasones, pietistas, místicos «y, una vez más, por encima de todos ellos, el incansable espíritu de los judíos». Cualquier judío inteligente comprendía que «minando y subvirtiendo de tal forma el poder del Estado servirían del modo más eficaz a paralizar a otros pueblos y a emancipar a su propio pueblo, el pueblo judío»[39].

Reformular este argumento en términos puramente erasmianos, como hizo Schmitt en 1965, excede lo verosímil. Cierto que los partidarios de Schmitt podrían argumentar que el acobardado profesor seguía pretendiendo adular a los atentos escritorzuelos del partido. Pero el argumento que presenta Schmitt en *Der Leviathan* no era sólo moralmente repulsivo; también era teóricamente erróneo e históricamente infiel. En ningún lugar hace siquiera mención de la afirmación básica de Spinoza, según la cual el poder limitado es más poderoso que el poder ilimitado[40]. Esta idea crucial sugiere que los liberales estaban dotados de mentalidad práctica, no romántica. Tiene además la ventaja de corresponderse con la realidad (los estados liberales han probado históricamente ser enormemente fuertes). Su única desventaja radica en contradecir la profunda convicción schmittiana de que el liberalismo es inherentemente *staatsfeindlich,* de que está apasionadamente dedicado a la destrucción del Estado. Pero ¿cómo era posible que el liberalismo fuese a la vez tan débil y tan destructivo?

La paradoja del imperio mundial británico

En *Land und Meer*, de 1942, Schmitt luchó abiertamente contra esta gran anomalía de la historia moderna desde el punto de vista antiliberal[41]. Creía firmemente que el liberalismo debilita al Estado. Pero también sabía que los estados liberales, incluso para los estándares de un no liberal como él, eran enormemente poderosos. Habían demostrado, por ejemplo, capacidad para identificar y derrotar enemigos. Habían ganado la Primera Guerra Mundial. Y lo que era aún más asombroso, la liberal Inglaterra había acumulado un imperio como la historia no había visto otro, a excepción, quizá, de Roma. ¿Cómo era posible que Inglaterra hubiese llegado tan lejos si el liberalismo socava el espíritu de lucha y es, en teoría, alérgico al poder?

En unas cuantas páginas sinópticas de su panfleto, tan brillante desde un punto de vista retórico, Schmitt narra toda la historia de Occidente, de la antigua Creta a la Segunda Guerra Mundial. Pero en lo que concentra su atención es en los orígenes del dominio global *(weltherrshafi)* británico. No es un tema para una redacción del colegio. El Imperio Británico era un tema candente para Schmitt. Implicaba directamente el puesto pasado y futuro de Alemania en el mundo. En alusión a los pueblos anglófonos, escribe con tristeza: «Conforme a su visión del mundo, la idea de que una potencia terrestre [como Alemania] pueda ejercer una dominación mundial en todo el globo es escandalosa e intolerable»[42]. El imperio más

grande que tuvieran nunca los británicos era el que ejercían sobre las mentes de los alemanes. Habían engañado a los alemanes al punto de hacerles creer (hasta hacía poco) que el Imperio Británico era algo completamente natural, mientras que el alemán algo impensable.

En su toma de postura en contra del marxismo, Schmitt propugna que la historia no es la historia de la lucha de clases, sino de la de las potencias terrestres contra las potencias marítimas[43]. Este modelo lo encontramos desde los tiempos de las guerras entre Esparta y Atenas hasta los de las guerras entre alemanes y británicos. Schmitt se burla también de la presunción de los marxistas, quienes se jactan de haberse apoderado de las imponentes cumbres de la industria. Sin embargo, desde una perspectiva histórica más amplia, la confiscación de la industria palidece cuando se la compara con la conquista de territorios. Todas las grandes épocas han comenzado con una masiva y moralmente injustificada apropiación de la tierra *(Landnahme).* La clave de la historia moderna es, en realidad, la violenta ocupación europea del mundo. En lugar de fijarnos en el espectáculo secundario de la dominación de clase deberíamos contemplar el acontecimiento principal, la apropiación del mundo por parte de Europa y, en último término, de Gran Bretaña. La edad moderna puede incluso definirse como «la era de la conquista europea de la tierra».[44]

A los liberales les encanta hablar de «humanidad» y «civilización». Pero guardan un silencio hipócrita en lo relativo a la crueldad de las naciones cristianas conquistadoras. Los europeos habían tratado al resto del mundo como si no hubiese pertenecido nunca a nadie. Los británicos eran los mayores hipócritas de todos. Hablaban y escribían del «libre comercio», cuando a lo que se referían era al dominio británico del mar. Alababan su propia humanidad y al tiempo inventaban la guerra total. Puesto que los bloqueos navales británicos castigaban por igual a soldados y civiles, los bloqueos fueron la primera forma de guerra total. Pero los británicos no se habían limitado a inventar la guerra total, también tenían el *chutzpah*[*] —palabra escogida con toda intención: Schmitt tenía un retrato de Disraeli sobre su mesa de trabajo— para afirmar su confianza en los bloqueos como signo de su superioridad moral. Cuando las mujeres y los niños se mueren de hambre no hay sangre alrededor, se jacta el inglés imaginario de Schmitt.

Cualesquiera hubiesen sido sus errores morales, lo innegable es que los británicos habían sido capaces de crear un imperio mundial sin precedentes. Unos pocos años antes, Schmitt había planteado la tópica distinción entre mercaderes pusilánimes y soldados viriles, contraponiendo *Handler* (comerciantes) a *Helden* (héroes). La pregunta a la que ahora se enfrentaba era la de cómo era posible que una despreciable nación de tenderos hubiese conseguido un imperio tan inmenso. Gran Bretaña recorría una vía única de desarrollo que él se iba a encargar de explicar a página seguida. Un reino feudal se había convertido en un imperio mundial sin haber sido un estado en sentido continental (nunca tuvo una burocracia poderosa o un ejército terrestre). Esta metamorfosis nacional sin par había sido enormemente dramática. Ciertamente, los británicos habían hecho algo que pocas naciones han tenido el coraje de hacer. Habían tomado la «decisión viril» de dejar de lado la seguridad de la tierra para hacerse a la mar tempestuosa[45]. Con audacia increíble habían acaparado para sí el mar, que Locke describiera como algo «que sigue siendo todavía un inmenso bien común del género humano»[46]. Se habían levantado a sí mismos sin ayuda de nadie. Tomando una decisión existencial, habían mutado su naturaleza y se habían tornado criaturas marítimas pulmonadas. Se habían transformado a sí mismos de pastores en marinos heroicos.

El fenómeno más pasmoso de la era moderna no había sido, por tanto, la conquista terrestre que habían llevado a cabo varias naciones europeas, sino la inaudita «conquista de los mares»[47]. Dedica gran parte de *Land und Meer* a explicar cómo había sido posible este

notable acto de piratería global. La elocuencia de Schmitt se desentiende de Richelieu y otros constructores de estados del continente. El ballenero es ahora el héroe, cuyo cántico entona. La audacia toma el relevo del orden como objeto de su admiración. La de los balleneros era una estirpe osada. Debido a su timidez congénita, los marinos europeos no se habían apartado de la costa. Para romper las ataduras primordiales que les ligaban a tierra firme necesitaban de un *Führer.* La ballena, el enorme mamífero de sangre caliente que, pese a su respiración pulmonar, vive, para nuestro asombro, en el océano, había sido ese guía.

Schmitt ve en la caza de la ballena la dramática contienda entre dos seres marinos. La expansión global era la consecuencia no buscada. Ni Colón ni Drake: la ballena había conducido al descubrimiento del Nuevo Mundo. En la apasionada persecución de esta bestia colosal, los europeos —y los británicos en particular— habían aprendido que el mundo es una pelota que puede cogerse con la mano. Como los balleneros, también los corsarios británicos eran auténticos «niños del mar». La época de esplendor de estos piratas fue de 1560 a 1713. Solían capturar bajeles de otras naciones (en particular aquellos que navegaban bajo el pabellón de una nación católica), matar a la tripulación y apoderarse de los bienes. «El capitalismo de botín», explica Schmitt, fue, en la Inglaterra del siglo XVI, la fuente principal de la acumulación primitiva. La piratería, con la complicidad de la corona, produjo la afluencia de riquezas a la isla que contribuiría a crear la primera clase empresarial adinerada. La ideología liberal del libre comercio sería un puro mito pensado para embaucar a los cándidos extranjeros. La ventaja económica de Inglaterra sobre sus rivales era producto del engaño y la fuerza.

Puesto que habían descubierto el mundo, los europeos determinaron apropiárselo. Desde la perspectiva de Schmitt, el hecho central sobre la carrera europea en pos del imperio mundial —ganada por Inglaterra— es negativo. Alemania se había quedado en la cuneta como triste observador. Alemania había quedado excluida del gran expolio de la tierra de la era moderna. Quedó excluida en razón de una herencia histórica de sin par tristeza. Dividida interiormente por católicos y protestantes, Alemania era el Hamlet de las naciones. Debido a su escisión interior, «carecía de proezas» *(tatenarm)* y no había podido pavonearse entre sus rivales europeos en el luminoso escenario de la historia[48].

Esta situación había cambiado, por supuesto, en 1942. El poder relativo de Inglaterra había disminuido por una razón. La explicación que ofrece Schmitt de esta agradable decadencia es sumamente divertida. La industrialización hizo que los ingleses montasen máquinas en sus barcos, escribe. En lugar de lanzar sus arpones con los brazos y hombros, los marineros británicos empezaron a dispararlos con un cañón. De este modo, su masculinidad se echó a perder. Habían pasado de cuidadores de ovejas a marinos heroicos: ahora la tecnología les convertía en despreciables cuidadores de máquinas. Entre 1890 y 1914 Alemania se había puesto a la altura de Inglaterra, aun superándola en productividad industrial. Los alemanes del periodo de Weimar, aun cuando técnicamente superiores, seguían estando mentalmente esclavizados, pues aceptaban aún la superioridad política del constitucionalismo liberal de corte británico[49]. Pero también esta esclavitud mental había sido ahora derrotada. Por cierto que Schmitt no menciona efecto deteriorarte alguno de la tecnología sobre el carácter alemán.

Land und Meer es una obra llamativa y reveladora. Su único autor es el Schmitt creador de mitos. El Schmitt lúcido teórico constitucional no aparece por ninguna parte. Lo que impresiona de este libro no es tanto la capacidad analítica del autor o la erudición histórica, sino el sesgo de envidia que dirige su reconsideración de la historia moderna. Al revelar el designio imperial que esconde la retórica británica en lo relativo al libre comercio,

pone de manifiesto la hipocresía en el corazón del liberalismo del siglo XIX. Así que no es su necesidad de aplacar a los nazis, sino simplemente su nacionalismo alemán, forjado en el caldero de la Primera Guerra Mundial, lo que le lleva a despreciar el constitucionalismo liberal que se originó en Inglaterra y se impuso a Alemania —símbolo de su ignominiosa derrota. Por otra parte, pese a su inmenso saber, se muestra completamente incapaz de comprender las causas subyacentes del poder político y militar del liberalismo. Si la cultura liberal-burguesa es tan débil y debilitante, ¿por qué las naciones autocráticas pierden sus guerras contra las democracias parlamentarias?

Una refutación

Las críticas de Schmitt al liberalismo son a menudo interesantes y en ocasiones convincentes. Subraya, por ejemplo, que ningún clásico del liberalismo ha formulado una teoría adecuada del liderazgo político. O que los principios liberales del gobierno de la mayoría y la igualdad ante la ley sólo pueden funcionar en la práctica en los confines de fronteras territoriales legítimas, pese a que tales principios son por completo incapaces de crear o justificar tales fronteras. Son éstas críticas interesantes, pero no siempre son tan decisivas como Schmitt piensa. Por ejemplo, la carencia de una teoría del liderazgo no ha sido un obstáculo para que las sociedades liberales produzcan líderes políticos. De modo semejante, la falta de una justificación liberal de las fronteras territoriales no ha impedido que las sociedades liberales se resignen a las fronteras arbitrarias y legalmente injustificadas que la historia haya podido crear.

Muchas de las críticas de Schmitt al liberalismo, si bien a menudo inteligentes, simplemente no dan en el blanco. En lo que sigue presento ocho respuestas del sentido común a las principales afirmaciones de Schmitt contra el liberalismo. Primera, los gobiernos liberales, pese a su respeto por el procedimiento y su confianza en el debate público, toman *en efecto* decisiones y las ponen en práctica. No se limitan a «charlar», deciden y a veces eligen incluso enemigo y lo derrotan. El constitucionalismo no deja la toma de decisiones a merced de las corrientes o las leyes de la historia. Los sistemas políticos liberales no se defienden peor de la subversión interna que otros regímenes conocidos. Schmitt está, por tanto, simplemente equivocado cuando afirma que no existe un arte liberal de gobierno sino una crítica liberal del Estado. Se equivoca al declarar intrínsecamente antipolítico al liberalismo, incluso si se define arbitrariamente lo político como el acto de identificación de un enemigo mortal; pues las sociedades liberales han llevado a cabo tal empeño con notable éxito. Segunda, el pluralismo liberal no es necesariamente una autorización para la guerra civil. La idea de que el gobierno limitado produce una sociedad civil armada y anárquica que se precipita a la autodestrucción violenta es obviamente exagerada. Tercera, el liberalismo no transmuta a todo el mundo en productores y consumidores privados; pese a la política electoral y a la prensa libre, promueve el voluntariado y la dedicación de parte del propio tiempo a la vida pública. Cuarta, los liberales sabían muy bien que los grupos ejercen poder sobre los individuos y que los odios de grupo pueden ser absolutamente irracionales. La reducción al ámbito privado de la religión es una conocida iniciativa liberal para afrontar estas realidades incontenibles. Quinta, la existencia misma de los Estados Unidos parece refutar la afirmación de que «toda democracia presupone la completa homogeneidad del pueblo»[50]. El liberalismo cuenta con sus propios (y no del todo ineficaces) métodos para

afrontar la heterogeneidad social y la diversidad cultural. Sexta, los atolladeros políticos pueden superarse en ocasiones mediante el compromiso; no siempre se requiere una decisión autoritaria tomada desde arriba. Séptima, pese a que los liberales son, por lo general, antimilitaristas y se preocupan de la brutalidad física de los agentes del gobierno, no piensan que la discusión puede suplir sin excepción a la fuerza. Prefieren, sin duda, la rivalidad económica y la competencia electoral a la lucha sangrienta. Pero tal preferencia no resulta especialmente estrafalaria. Octava, el liberalismo responde mucho más a motivos prácticos que a romanticismo alguno. Por ejemplo, la competencia electoral constituye la mejor solución de que se tenga noticia al difícil problema de la sucesión política ordenada (raramente resuelta de un modo satisfactorio por los sistemas políticos preliberales o no liberales). De modo semejante, la tolerancia religiosa fue una respuesta a la guerra civil. El parlamentarismo fue el resultado de una crisis fiscal. La independencia judicial fue una técnica para afrontar las sobrecargas del gobierno. Y las leyes generales se adoptaron originalmente en calidad de medios eficaces para la gobernación de grandes territorios y poblaciones. Nada de lo cual tiene algo que ver con una idealización ingenua de la «conversación inacabable».

Desde un punto de vista más académico, la declaración schmittiana de que «la excepción era incompatible con la doctrina lockeana del Estado constitucional y el racionalista siglo XVIII» debería cotejarse con la afirmación del mismo Locke, según la cual «las leyes mismas deberían en ciertos casos ceder ante el Poder Ejecutivo» y «la observancia estricta y rígida de las leyes puede ser dañina». Blackstone, un lockeano en lo que aquí hace, argumentó igualmente que es «imposible […] en cualesquiera sistemas legales prácticos señalar de antemano esos remedios excéntricos que la súbita aparición de un peligro nacional pueda imponer y que sólo tal circunstancia puede justificar». Los liberales tenían una misma idea categórica de lo que es una situación excepcional. Las constituciones liberales no abolen el poder ejecutivo y el poder ejecutivo no puede siempre actuar según reglas preestablecidas. Los liberales dan por hecho que toda regla tiene su excepción. Nunca imaginaron «el gobierno de la ley» como soberanía de las reglas abstractas y autoaplicables. Más bien lo consideraron como gobierno de autoridades elegidas y responsables *de conformidad con* leyes públicamente promulgadas y revisables. Por esta y otras razones, la responsabilidad personal de las decisiones políticas —que Schmitt dice admirar— quedará con toda probabilidad mejor protegida en los sistemas políticos liberales que en los no liberales. Después de todo, el objetivo del constitucionalismo liberal es, en parte, acotar la responsabilidad de los gobernantes a fin de impedir que eludan responsabilidades y desvíen culpabilidades.

Por último, Schmitt se equivoca al asociar el liberalismo con una antropología ingenuamente optimista[51]. Es cierto que los liberales rechazaban la distinción entre salvados y condenados; pero reconocían ciertamente la presencia de la envidia, el orgullo y la malicia en el alma humana. La puya de Paine según la cual el gobierno, como la vestimenta, es un signo de la inocencia perdida, es característica de esta vena agustiniana del pensamiento liberal. La observación madisoniana de que «si los hombres fuesen ángeles no sería necesario gobierno alguno» es otro ejemplo de esto mismo[52]. Por tanto, la verdadera aportación novedosa del liberalismo no fue el optimismo, sino la *universalización* del pesimismo. El alma de todos los hombres alberga el caos. En consecuencia, precisan ser gobernados —gobernantes tanto como gobernados. Qué duda cabe de que el optimismo ingenuo era menos una peculiaridad de los pensadores liberales, preocupados por los abusos de poder, que del propio *Führer-prinzip* de Schmitt. Quienquiera que se esfuerce por proteger la

seguridad individual otorgando poderes absolutamente irrestrictos a un solo líder o grupo político, es seguro que infravalora gravemente la omnipresencia del pecado humano.

Dicho sea de pasada, los liberales se desvían de los rígidos principios del gobierno de la ley porque reconocen la necesidad de que los ciudadanos corrientes vean al gobierno con escepticismo y desconfianza. Como dice Blackstone, las constituciones liberales carecen, peculiarmente, de «reglas explícitas o provisión legal explícita» para derribar un gobierno que traiciona la confianza del pueblo. Por tanto, el remedio debe confiarse a la «prudencia del momento»[53]. ¿Por qué no considerar el incontenible derecho de rebelión como una expresión de *decisionismo liberal?*

Conclusión

Después de 1945, quizá para ocultar su simpatía residual por el nazismo, Schmitt fingió sentir un odio sin matices por los fanáticos y nostalgia de un orden europeo supuestamente antiguo y estable, en el que los grupos políticos no soñasen jamás con criminalizar y aniquilar a sus peores enemigos[54]. Una pose hábil, pero no del todo convincente. Sus celebraciones prenazis de la lucha a vida o muerte, del enfrentamiento henchido de mito y del duelo titánico son obviamente incompatibles con cualquier deseo de volver a un mundo de baja intensidad, gobernado por leyes donde el conflicto carecería de drama ideológico y donde los enemigos políticos, a diferencia de los criminales y los herejes, serían tratados con las formalidades que impone la equidad. Su profundo desprecio de una sociedad mimada de productores y consumidores desmiente este autorretrato retrospectivo. Parte de lo que pretendía, ya en los años veinte, era sugerir que el Apocalipsis se hallaría tan sólo en la estruendosa colisión de visiones extremas del mundo.

El amor de Schmitt por los conflictos dramáticos, incomprensible para el espíritu «superficial» de la Ilustración, testimonia su profunda deuda con Maistre, entre otros. Y del mismo modo que Schmitt se había apoyado en el antiliberalismo del pasado, él mismo se iba a constituir en cimiento del futuro antiliberal. Una de las primeras obras de Leo Strauss que recibió una amplia atención pública fue su brillante análisis del ensayo de Schmitt *El concepto de lo político*[55], publicado en 1932. El argumento básico de Strauss puede resumirse de un modo muy simple: Puede que Schmitt despreciase el liberalismo pero, a fin de cuentas, su pensamiento seguía atado a sus presupuestos. Para Strauss, pues, Schmitt no era suficientemente antiliberal. No criticaba el liberalismo desde un punto de vista cabalmente no liberal. Una afirmación sorprendente. Para entender cómo tal afirmación fue posible tendremos que internarnos aún en otra dimensión del espíritu antiliberal.

Capítulo 3

STRAUSS:
VERDADES SÓLO PARA FILÓSOFOS

Quant à celui qui parle ou écrit pour ôter un dogme national au peuple, il doit être pendu comme voleur domestique.[*]

MAISTRE

Uno de los más eruditos e intelectualmente apasionados emigrados judeo-alemanes de los años treinta, Leo Strauss —fallecido en 1973—, es menos conocido por la importancia de su pensamiento que por el raro éxito que cosechó con la creación de una escuela de politólogos —escuela que los críticos hostiles califican de secta. Si careciesen de capacidad para entusiasmar, los maestros no tendrían nunca discípulos; en este sentido, el fenómeno del straussismo, al menos en su primera generación, proporciona datos interesantes sobre Strauss mismo. Con todo, el fastidio que produce la actitud devota de sus acólitos no ha favorecido la formación de un juicio equilibrado en relación con las obras del maestro. En efecto, la exasperación que producen sus acríticos aduladores y la impaciencia que provoca su estilo en absoluto transparente han dado recientemente origen al mito de que Strauss era una esfinge sin secreto, un escritor oscuro cuyas ideas y puntos de vista no justificaban sus ínfulas retóricas. Una crítica comprensible y, sin embargo, equivocada.

Strauss hipnotizaba a sus alumnos con su apasionada devoción por los textos y su incansable voluntad de resucitar lo que denominaba «la Gran Tradición». Empero, no fue fundamentalmente un comentarista. Consideraba que los libros antiguos eran ventanas a la realidad. Tucídides, por ejemplo, «nos hace comprender la naturaleza de la vida humana; nos hace sabios. Comprendiendo la sabiduría de Tucídides, nosotros mismos nos hacemos sabios; pero no podemos hacernos sabios comprendiendo a Tucídides sin ser a la vez conscientes de que es comprendiendo a Tucídides como nos hacemos sabios, pues la sabiduría es inseparable del conocimiento de uno mismo. Al hacernos sabios comprendiendo a Tucídides nos percatamos de la sabiduría de Tucídides». Strauss quería que sus obras se leyesen en este espíritu. Pese a haber dedicado más de una docena de libros y una veintena de artículos a las figuras sobresalientes de la filosofía política —antiguas, medievales y modernas—, no era un historiador de las ideas al uso. Buscaba la sabiduría más allá del saber. Buscaba, sobre todo, «un horizonte más allá del liberalismo»[1].

El liberalismo es, en sí mismo, limitado y estrecho; está también en plena crisis. A diferencia de la mayoría de los historiadores de las ideas, a Strauss le obsesionaba «la crisis del liberalismo». En este mismo espíritu alertaba muy en serio a sus lectores de la «crisis de la modernidad», «la crisis de Occidente», «la crisis contemporánea de la civilización occidental», «la crisis de la creencia en el progreso», del «derrumbamiento definitivo del racionalismo», de «la decadencia de Occidente», del «peligro» que amenaza en la actualidad a «todo el patrimonio occidental», por no hablar de «la gran crisis, la crisis de nuestro tiempo»[2]. Un expositor de textos corriente no se habría ocupado con tanta perseverancia de procesos culturales como la decadencia, el empobrecimiento y la descomposición. Un erudito ordinario no habría sugerido que podía colaborar a vencer a los enemigos de nuestra

civilización y a remediar el mal del siglo. Un catedrático corriente no habría insinuado que podía dar respuesta a la pregunta candente, de la que la ciencia moderna no se habría ocupado, de cómo deberían vivir los seres humanos. Hay un aire de drama, de melodrama incluso, en su forma de escribir que recuerda a Maistre y a Schmitt y que distingue radicalmente a Strauss de sus más tímidos y pedantes colegas.

Los alumnos de Strauss le alaban por ocultar sus ideas más interesantes para a continuación quejarse de que se le ignorase injusta e incomprensiblemente. Para poder tomárnosle en serio debemos, claro está, abrir el escritorio secreto, disipar la niebla fabricada. ¿Afirmó, por ejemplo, que los liberales de hoy no dan con una verdad moral que antaño era moneda corriente? ¿Consideraba a las ciencias sociales valorativamente neutras síntomas de una enfermedad más profunda, un signo de que la sociedad liberal es incapaz de distinguir lo correcto de lo erróneo? Los occidentales contemporáneos, ¿son enteramente ciegos a la diferencia entre canibalismo y civilización? ¿No estaban las sociedades del pasado, no contagiadas de ciencia social, en mejores circunstancias? También es necesario preguntar lo siguiente: si Strauss tenía la intención de defender los elevados principios morales del relativismo debilitante de la época, ¿por qué escribió de un modo tan opaco —disfrazando su voz, escondiendo sus ideas, obstaculizándonos el acceso a las verdades éticas inscritas en nuestra naturaleza? Estas preguntas son interesantes e importantes, pese a que los novatos en Strauss deberían empezar por otra parte.

Verdades crueles, mentiras consoladoras

De donde hay que arrancar es de una de las preocupaciones centrales de Strauss, a saber, el efecto político de la crítica de la religión[3]. Una y otra vez se preguntaba «cómo se comportará una multitud no filosófica caso de dejar de creer en dioses que castigan la falta de patriotismo y la piedad filial»[4]. Una materia que en él es política, no académica, aun cuando afecte a la política editorial —la política de la publicación de libros que corroe la religión y otras piedades ancestrales. Como muchos otros antes que él, Strauss creía que la razón, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, desemboca en la sinrazón. El humanismo laico —la visión del mundo que subyace al liberalismo— trae la Oscuridad y la destrucción a la humanidad. Minando la religión, la razón laica conduce sin atajos a la inmoralidad personal y a la catástrofe política. En su opinión, al igual que en la de Maistre, las desafortunadas consecuencias de la modernización hacían plausible hablar de Dialéctica de la Ilustración.

Strauss sofocaba a sus jóvenes alumnos judeo-americanos informándoles de que la tolerancia era peligrosa y que la Ilustración —que no la falta de Ilustración— conducía indirectamente a Adolph Hitler. No siendo un enemigo intransigente del pensamiento ilustrado, Strauss era, sin embargo, un cosmopolita escéptico, convencido a pie juntillas de que el «racionalismo moderno» tenía «varias ideas importantes que no es posible tirar por la borda». Su pregunta era: ¿Cómo se las han arreglado los grandes filósofos del pasado para beneficiarse de la Ilustración sin tener que pasar por la Dialéctica de la Ilustración? La respuesta rezaría: mediante el secreto arte de la escritura, la técnica de «escribir entre líneas». La sociedad necesita religión, mientras que los filósofos necesitan libertad religiosa. Para sobreponerse a este dilema, «la ciencia debe ser privilegio de una pequeña minoría; debe quedar fuera del alcance del hombre común». Los filósofos deben disimular selectivamente, fingirse devotos de las creencias del «rebaño» y comunicarse entre sí clandestinamente o

more sub rosa: «Distinguirán entre la verdadera enseñanza, esotérica, y la enseñanza de utilidad pública, o exotérica. Mientras se busca que la enseñanza exotérica sea fácilmente accesible al común de los lectores, la enseñanza esotérica será revelada tan sólo a los lectores verdaderamente atentos y minuciosamente entrenados en un prolongado y concentrado estudio»[5]. La enseñanza exotérica suscribe las creencias religiosas locales. Pero ¿por qué es la religión «socialmente útil», según Strauss? Hay múltiples razones, en la mayoría de las cuales había reparado ya Maistre (así como Dostoievski y muchos otros).

En primer lugar, los seres humanos tienen necesidad de ser gobernados. La religión habitúa a los creyentes a la aquiescencia pasiva a la autoridad divina, alimentando de tal modo una saludable «deferencia por las clases gobernantes»[6]. Además, el pueblo sería ingobernable si se permitiese que sus deseos superasen la capacidad social de satisfacerlos. Como retardante del deseo, la piedad puede ayudar a evitar el calamitoso agotamiento del sistema político. De modo semejante, las historias fantásticas sobre la vida futura con que cuenta la religión animan a obedecer a la ley al inducir miedo a los castigos del infierno. Reconcilia asimismo al pobre con su pobreza dándole esperanza en una compensación celestial. Pero todas estas explicaciones de la utilidad social de la religión parecen toscas y superficiales cuando se las compara con un punto más: la religión puede amortiguar el miedo primigenio del hombre ante la muerte y la terrorífica sordera del infinito vacío del universo.

Según Strauss, «el descubrimiento de la naturaleza es obra de la filosofía». Para los simples mortales, este descubrimiento podría «producirle el más profundo dolor». Pero ¿qué es la naturaleza y por qué produciría tanto dolor? La naturaleza es el conjunto de restricciones a las que está sujeta la vida humana. La comprensión de la naturaleza es triple: personal, política y cósmica. Cuando el filósofo descubre estas rígidas limitaciones, aprende que no importa cuánto logren prolongar su existencia los individuos, que no acortarán en modo alguno el tiempo en que estarán muertos. De modo semejante, la meditación acerca de las catástrofes naturales sugiere francamente que la tierra habitable está condenada a la extinción y que con el tiempo llegará a extinguirse y con ella todo rastro del género humano. Éstas son algunas de las principales verdades ahistóricas de la filosofía de Strauss. No son imperativos morales, sino hechos puros más allá de todo folklore o interpretación. Son observaciones brutales y deprimentes acerca de la inmutable condición humana, que, por descontado, deben silenciarse: «La bibliografía exotérica presupone que existen verdades básicas que ningún hombre decente formularía en público, pues harían daño a mucha gente que, herida, tendería naturalmente a dañar a quien manifiesta verdades tan desagradables»[7]. Los filósofos que pueden mirar cara a cara a estas verdades abruptas se han adelantado definitivamente a sus propias culturas. En un sentido importante, no están ya determinados por su época.

Una imagen que podría haber parecido impropiamente frívola a Strauss expresa este punto principal a la perfección. La vida es como el derrumbamiento de la torre Sears, de Chicago, con sus 110 pisos: los viajeros en dirección al pavimento sólo disfrutarán del viaje si no piensan demasiado en lo que les espera. Hemos inventado diversas mitologías para ocultar nuestro triste destino, para hacer que nuestra vuelta inminente a la inerte inorganicidad parezca el comienzo de una nueva vida. Soñamos con un final feliz y con un pastor divino. Preferimos incluso historias terroríficas de dioses vengadores que pretenden castigarnos a tomar conciencia de que el cosmos es un «abismo absolutamente terrorífico», completamente indiferente a nuestra extinción irreversible[8]. El miedo determinado actúa como analgésico contra el terror existencial.

Sólo un número reducido de superhombres es capaz de encajar esta horrible verdad. Éstos son los filósofos insomnes. Como escribe Allan Bloom resumiendo la posición de

Strauss: «*La* diferencia innegociable que separa al filósofo del resto de los hombres concierne a la muerte y al morir. Ningún estilo de vida salvo el filosófico permite digerir la verdad en relación con la muerte»[9]. Los filósofos tienen la virtud de poder vivir sin ilusiones consoladoras. Saben que la historia humana se escribe en el agua. Se han «reconciliado con el hecho de que vivimos […] en un universo en el que nada de lo que el hombre ama puede durar eternamente»[10]. Disfrutan de su capacidad de mirar a la realidad brutal cara a cara sin pestañear. La distinción que separa a los pocos de los muchos, al superhombre que vive con autenticidad, sin mitos, de la multitud que sólo asimila la realidad a condición de que venga edulcorada es, también ella, ahistórica. El propio dualismo que Platón comprendiese con claridad impar puede darse en una sociedad alfabetizada.

La religión es útil socialmente porque infantiliza a la mayoría de los seres humanos e insensibiliza frente a la angustia que la contemplación sin censuras de la naturaleza produce en los espíritus débiles. Les induce con dulces engaños a creer, por ejemplo, que Dios, o los dioses, trabajan diligentes para asegurar la supervivencia de una tierra habitable. Habiendo desvelado la naturaleza, la minoría filosófica es inmune a tales engaños. Pueden ver correctamente a través de las opiniones infantiles que esclavizan a sus conciudadanos. Los filósofos mantienen un escepticismo crónico frente a las creencias comunes y son (de pensamiento, no de obra) osados transgresores de tabúes heredados. La contemplación desengañada del mundo no es «moderada» en modo alguno, como también Maistre lo demuestra. En realidad, defenestrar la ilusión produce *un placer excesivo* a un grupo selecto. Sin embargo, si los filósofos desilusionados hiciesen contagioso su inconformismo, su duda y falta de moderación intelectual destruirían la «atmósfera protectora» que sostiene e inhibe a la mayoría de la gente[11]. Si las actitudes filosóficas audaces se popularizasen, el grueso de la humanidad (dedicada al placer corporal en lugar de al intelectual) se comportaría como si todo estuviese permitido. La osadía de las masas haría imposible la vida social y la filosofía misma.

Precauciones filosóficas

Strauss hizo una interesante distinción entre el joven Sócrates y el Sócrates maduro. El joven Sócrates habría sido una figura ilustrada típica, fascinado por la naturaleza, denigrando la política por comparación con el universo físico y proclamando en voz alta que «Zeus no es», hasta que el sabio Aristófanes le enseñó el error de sus modos. Si los filósofos hacen público su conocimiento, los hijos aporrearán a sus padres y la gente corriente quemará a los filósofos de la academia. Para evitar el caos social y la persecución, los filósofos deben mantener oculta su luz. Deben aprender a ocultar sus pensamientos embriagados en un discurso engañosamente moderado. Sócrates aprendió esta lección y empezó a hablar de modo distinto a personas distintas, revelando sus pensamientos más secretos a jóvenes promesas intelectuales mientras fingía estar de acuerdo con las piedades ancestrales ante el resto. Para no ofender a sus conciudadanos llegó al extremo de casarse y tener hijos. Su distancia filosófica fue sin embargo una apariencia. El Sócrates maduro, según nos cuenta Strauss, hizo caso omiso de sus hijos y «se comportó como un solterón inveterado»[12].

Por desgracia, la conversión de Sócrates al esoterismo fue demasiado escasa y demasiado tardía. En cierto modo, su juicio y su prisión estaban perfectamente justificados. Desde el punto de vista ateniense, era un ciudadano desleal que había intentado destruir la

religión. No se trataba de una acusación inventada. Los filósofos serán siempre odiados por este motivo, y con razón: «La filosofía repele al pueblo porque la filosofía requiere no estar comprometido con “nuestro mundo”»[13]. La ejecución de Sócrates es, pues, una lección para los filósofos del futuro. El débil guardará siempre rencor al fuerte. Este último debe por tanto guardar aún más radicalmente en secreto la verdad que lo que el Sócrates maduro fue capaz de hacerlo.

Según Maistre, todas las sociedades se erigen sobre el sacrificio humano. De modo más sosegado, o cínico, Strauss pensaba que todas las sociedades se erigen sobre el crimen. De hecho, estaba de acuerdo con Schmitt: todas las naciones se fundan en la *Landnahme,* en la brutal e ilegal apropiación de territorio: «¿No están impelidas las ciudades, si es que quieren prosperar, a hacer uso de la fuerza y del fraude para arrebatar a otras ciudades lo que les pertenece? ¿No nacen de la usurpación de una parte de la superficie terrestre que por naturaleza pertenece con idéntico título a cualquier otro?». La respuesta es sí. Que los regímenes se construyen sobre el expolio es otra verdad escandalosa que debe hurtársele a los cerebros de los siervos: «Una sociedad que se respete a sí misma no puede reconciliarse con la idea de que sus cimientos descansan sobre el crimen». Si el grueso de los ciudadanos se diese cuenta de que los fundadores de sus países son el equivalente moral de una banda de atracadores no respetaría las leyes y se negaría a morir en la guerra. El mito de la fundación divina ha resuelto tradicionalmente este problema: los dioses, o los grandes legisladores en contacto con los dioses, han fundado la sociedad. Piénsese en la leyenda americana de los fundadores —figuras sin tacha moral que creían que «todos los hombres» habían sido «dotados» de idénticos derechos «por su Creador». La cruda verdad es, por supuesto, bien diferente. Los primeros colonizadores arrebataron las tierras y asesinaron brutalmente a sus inocentes moradores. Tal fue la auténtica fundación. Sin embargo, desde un punto de vista político, es necesario que la mayoría de la gente sienta un «compromiso incondicionado» con la superioridad moral de su país. Las sociedades deben permanecer «cerradas» en este sentido. Deben permanecer ajenas a la intolerable verdad. La realidad desagradable debe cubrirse siempre con un púdico velo. Dicho sea de paso, Strauss acusaba a la ciencia social de ejercer una «influencia corrosiva» que debilita las democracias liberales frente a la amenaza comunista[14]. Lo que llevaría a cabo disolviendo las mitologías nacionales y dando a entender —correcta, pero imprudentemente— que el patriotismo incondicionado no es racionalmente justificable.

No es posible erradicar el mal de la vida humana. Ésta no es una verdad peligrosa que el filósofo deba ocultar, sino una verdad sumamente útil que los hombres sabios, descubridores de un horizonte más allá del liberalismo, deberían anunciar tanto como fuese posible. Por mor de la moderación política, es necesario en ocasiones *quitarle* el velo a la naturaleza. Dicho sea entre paréntesis: la obsesión por el fenómeno de las verdades nocivas y las mentiras beneficiosas impidió a Strauss tener algo esclarecedor que decir acerca de la distinción entre verdades dañinas y beneficiosas. Otra verdad socialmente útil es la que subraya Schmitt: la mayoría de los hombres está dominada por el espíritu de clan, lo que le lleva a identificarse moral y emocionalmente con el exclusivismo grupal. Las ideologías universalistas como el liberalismo y el comunismo son fruto del racionalismo moderno. La falta de realismo de sus exigencias respecto de la naturaleza humana es, por tanto, fundamentalmente irracional. Son asimismo irracionales por cuanto propagan el sueño de una sociedad mundial, sueño que, según Strauss, podría desembocar en una tiranía mundial en la que los filósofos no podrían encontrar refugio frente a la opresión. Tanto los liberales como los comunistas niegan, en cualquier caso, un rasgo fundamental de la condición

humana: el carácter natural de los grupos excluyentes.

Afortunadamente para el mantenimiento del orden social, la identificación erótica y prerracional con la propia familia puede reconducirse con facilidad a la identificación erótica y prerracional con el propio país, aun cuando tal identificación conlleve la hostilidad hacia los rivales y los enemigos. Strauss aceptaba plenamente la tesis del patrón amigo/enemigo como característica definitoria de lo político: «la oposición "nosotros/ellos" es un elemento esencial de la asociación política»[15]. Lo que distingue a Strauss de Schmitt es la insistencia platónica del primero en que son los impávidos filósofos, y no los mezquinos políticos, los verdaderos hombres. Los filósofos son verdaderamente excepcionales. No se identifican moral ni emocionalmente con los grupos étnicos, tribales o nacionales que se encuentran enredados en el odio mutuo[16]. Este distanciamiento, o reserva, cosmopolita es otra razón de la desconfianza que las multitudes han mantenido a lo largo de la historia en relación con los filósofos. Los filósofos consideran tan disparatadas las hostilidades sangrientas que se desatan entre grupos excluyentes y naciones como las batallas entre los partidarios del lado ancho y los partidarios del lado estrecho en los *Viajes de Gulliver*[*]. En todo caso, nada puede hacerse para eliminar agrupamientos absurdos como el de amigos-enemigos; las cándidas lealtades y el antagonismo de la mayor parte de la gente. Y nada debería hacerse, pues la sociedad no podría sobrevivir sin la identificación emocional de los ciudadanos con su patria. Para la mayor parte de la gente, las lealtades comunitarias complementan el miedo al castigo con la esperanza en la recompensa.

Pensemos en otras verdades una vez ocultas que han sido imprudentemente reveladas. Cuando los científicos sociales señalan «la irracionalidad de las masas y la necesidad de elites» no dicen nada que Platón no supiese. Pero su tan poco platónica falta de discreción es poco atinada. Tales verdades inquietantes, cuando se consumen públicamente, debilitan fatalmente el compromiso incondicionado de los ciudadanos con los estados liberales en caso de guerra. El «relativismo» que Strauss detectaba en el corazón de la mayoría de las ciencias sociales es otro caso relevante. Ha llevado al «caos absoluto»[17]. Schmitt había atacado el liberalismo como doctrina sin carácter que reduce la agresividad viril contra los propios enemigos, en particular los comunistas. Strauss aplicó el mismo criterio a sus colegas: la ciencia política que profesan no tiene nada que aportar frente a quienes prefieren la rendición a la guerra. Incapaz de demostrar concluyentemente que «nosotros» tenemos razón y «ellos» están equivocados, la ciencia política condesciende con la falta de entusiasmo inherente a las sociedades permisivas y tolerantes. En estas condiciones, no es de extrañar que los ciudadanos pierdan confianza en sus fines colectivos y muestren una incapacidad enfermiza para defenderse cuando son atacados.

La comprensión antigua de la desigualdad natural

Strauss nos pone de nuevo ante la contraposición estereotipada entre antiguos y modernos. Es famoso por haber reabierto la «disputa» del siglo XVII y por haber sugerido, al igual que Maistre, que los antiguos habían tenido un conocimiento profundo que los modernos habrían olvidado desgraciada y peligrosamente. Algo que sabían «los antiguos» (se refiere a Platón y a Aristóteles) y que «nosotros» hemos olvidado es que filosofía y sociedad son irreconciliables. Los grandes filósofos de la tradición clásica como Al Farabi se habían esforzado vigorosamente por mantener su ateísmo en secreto. Hoy, por primera vez

en la historia, el ateísmo, una verdad filosófica que es obviamente incompatible con una «vida social sana», se ha convertido en algo público y generalizado[18].

Los filósofos, antiguos y modernos, coinciden en toda una serie de verdades fascinantes: no hay vida después de la muerte, la vida en la Tierra desaparecerá un día, el crimen es el origen de todas las naciones, todas las fronteras son injustas y así sucesivamente. En tales materias, la única discrepancia se refiere a si la publicidad es o no conveniente. Los antiguos argüían sabiamente que verdades de tal naturaleza deben serle ocultadas a la mayoría de la gente, mientras que los modernos, los clásicos del liberalismo, de Spinoza a Mill incluidos, manifestaron desabridamente que la verdad no es nunca dañina y que debe dársele una amplia difusión. Tal es lo que quiere decir Strauss con su afirmación inverosímil de que la crisis de la modernidad es una consecuencia directa de la decadencia de la filosofía política. Filosofía política «significa primeramente no el enfoque filosófico de la política, sino el enfoque político [i. e. artificial], o popular, de la filosofía»[19]. Es el disimulo estratégico de que se valen los filósofos cuando pretenden comunicar su sabiduría desconcertante a sus colegas filósofos mientras mantienen en la oscuridad a los no filósofos. Desde esta perspectiva, el declive de la filosofía política, que se identifica con la crisis moderna, equivale a la desaparición fatal de la escritura críptica.

El racionalismo antiguo, redescubierto por Strauss, es milagrosamente invulnerable a la crisis y completamente inmune a la pérdida de confianza que aflige al racionalismo moderno. Sin embargo, tal inmunidad sería incomprensible si el conflicto entre los antiguos y los modernos fuese sólo un desacuerdo sobre lo prudente o imprudente de ilustrar a las masas. Éste es meramente uno de los aspectos de la contraposición. Los racionalistas antiguos y modernos difieren también en cuanto a sus perspectivas filosóficas sobre la política y la naturaleza. Los liberales modernos, por dar un ejemplo concreto, imaginan que los seres humanos no son esencialmente depravados y no necesitan ser gobernados desde arriba, que las instituciones coercitivas serán cada vez menos necesarias, que es factible que una sociedad se adhiera a una doctrina de tolerancia pura, que el género humano puede desacostumbrarse de los grupos excluyentes y las sociedades cerradas y que la guerra puede ser eliminada. Los sabios antiguos, por no mencionar a los grandes liberales como Maistre y Schmitt, estaban mejor informados. Los racionalistas modernos son irracionales, e incluso inauténticos, en un sentido muy claro: cierran los ojos a las tercas tendencias de la condición humana.

Pero Strauss estaba aún más impresionado por otra forma de racionalismo antiguo que superó los logros de su homólogo moderno. Piénsese en cuán radicalmente diferían Platón y Hobbes en cuanto a la naturaleza y la filosofía. Platón afirmaba, mientras que Hobbes negaba, que la naturaleza es esencialmente jerárquica. La existencia misma de «lo bajo», pensaba, se justifica sólo si subvierte «lo alto». Hay almas nobles y almas despreciables. Hay actividades superiores e inferiores. Lo que ha llevado al racionalismo moderno a un callejón sin salida es su engaño igualitario, su ataque imperdonablemente malicioso a las hermosas clasificaciones omniesclarecedoras de lo alto y lo bajo, lo superior y lo inferior.

Strauss pensaba que la ley natural era un mito beneficioso. Una ley de la naturaleza es inteligible sólo como «declaración de la voluntad de Dios»[20]. De no existir la creencia en un dios legislador no se creería en la ley natural. Pero como Strauss no era un hombre religioso, no creía ni en la existencia de un legislador divino ni en la ley natural. En lo que creía era en el derecho natural clásico, vagamente definido como la totalidad de lo que es necesario e inevitable. Si ignoramos las exigencias de la naturaleza, el resultado será la catástrofe. A

Strauss no le satisfacía la distinción weberiana entre hechos y valores porque implica, entre otras cosas, que la necesidad natural no es moralmente vinculante. La modernidad está en crisis debido al intento de esta de frustrar, con perversa arrogancia, la naturaleza.

De este modo llegamos al punto neurálgico del pensamiento de Strauss. El racionalismo antiguo enseñaba *que la esencia de la naturaleza es la desigualdad.* La sociedad liberal esta corrompida debido a que ha olvidado esta sublime verdad. No comprendemos ya la distinción platónica entre conocimiento y opinión. Cuando se toma en serio, lleva inevitablemente a la conclusión de que la desigualdad es central a la condición humana. Aceptar la distinción entre quienes piensan con libertad y quienes están atrapados sin esperanza en la caverna de la tradición popular significa rechazar totalmente la nana liberal de que todos los hombres han sido creados iguales. El golfo que se abre entre los tipos humanos superiores e inferiores es, por lo demás, el único compás del que disponemos (debería repararse en que ésta es una jerarquía de valores, no una ley). Distingue entre vidas valiosas y vidas sin valor, pero no establece reglas que rijan el comportamiento[21]. La aristofobia liberal —el odio a la desigualdad— ha producido la desorientación moral del género humano y, si se reconoce la verdad, casi ha destruido la civilización humana.

Schmitt tenía razón, dice Strauss, cuando atacaba al liberalismo por haber ignorado la estructura fundamental de la existencia humana. Pero su crítica del liberalismo no había tenido el alcance necesario, dado que no se había retrotraído hasta los griegos en su búsqueda de un canon crítico: «la crítica del liberalismo iniciada por Schmitt sólo podrá completarse cuando alcancemos un horizonte más allá del liberalismo». El pensamiento de Platón y Aristóteles proporciona ese horizonte. Proporciona una forma de distinguir «entre placeres que, por naturaleza, son superiores y placeres que son, por naturaleza, inferiores». Lo que «los antiguos» habían enseñado era que la vida «completa, perfecta y total» es la vida del filósofo: «El hombre está hecho de tal forma que puede encontrar su satisfacción, su bendición, en la investigación libre, en la articulación del enigma del ser». La contemplación del mundo y su discusión ociosa con compañeros contemplativos es el *summum bonum* del género humano[22]. Sin embargo, este resplandeciente placer humano sólo pueden apreciarlo y experimentarlo unos pocos. El error básico de Schmitt fue creer que la naturaleza es agónica o que el conflicto es la ley de la vida. La auténtica ley de la vida, como Platón y Aristóteles podían haberle enseñado, es la desigualdad[23]. El carácter natural de la jerarquía —la incontrovertible superioridad de los filósofos y la incontestable inferioridad de los no filósofos— suministra tan sólo el fundamento racional de una crítica perfecta de la teoría y las instituciones liberales.

La democratización del hedonismo

La primera traición a la jerarquía natural fue la epistemológica. Platón había creído que la ciencia era una recompensa en sí misma: el conocimiento trae la bendición a quien conoce. Bacon, Descartes, Hobbes y Locke abandonaron el antiguo credo de que los beneficios del conocimiento pertenecen en exclusiva a quienes conocen. Crearon y defendieron una ciencia que podía ayudar a curar la enfermedad, elevar la producción de alimentos, facilitar los viajes de larga distancia y aliviar de otros modos la situación de los hombres. Lo hicieron para mitigar el resentimiento de las multitudes hacia los impíos filósofos que hacían de menos a la tradición. La prosperidad, razonaban, sería un opio aún

más efectivo para las masas que la religión. Valiéndose del conocimiento para mejorar el destino del público, los pensadores podrían ganar la aprobación popular y evitar el destino de Sócrates sin tener que abandonar su inconformismo. Strauss opinaba que este «ideal» había sido un espantoso error. El giro tecnológico, el intento de «conquistar la naturaleza» puede saciar momentáneamente a la vociferante multitud, pero su consecuencia última es la catástrofe. La Biblia se acerca a la verdad cuando sugiere que el amor del hombre por el saber le reportará sufrimientos inauditos. El amor puro por el conocimiento al estilo platónico no tiene efectos secundarios desagradables, pero cuando los filósofos persiguen el saber con el fin de dominar la naturaleza, la humanidad se condena. Los seres humanos no son lo suficientemente sabios para usar correctamente las herramientas que la ciencia moderna ha puesto en sus manos. Y la ciencia no proporciona guía moral alguna. Las referencias proféticas a las armas nucleares le dan una dimensión épica, aunque realista, a la crítica straussiana de la ciencia moderna: el hombre fáustico, rebosante de conocimiento, acabará, él mismo, por cortarse el cuello.

El poder que genera la apertura de ciencia tenía por objeto servir a la comodidad general. La modernidad se caracteriza, aparte de por el ateísmo, por el hedonismo. El liberalismo, en particular, ha generalizado la noción de que el fin principal de la sociedad es satisfacer los deseos de la mayoría de la gente. Para Strauss, como para los demás detractores del liberalismo que estudiamos en este libro, la devastadora decadencia moral general se corresponde con la entronización del individuo y sus deseos. Erosionando la represión religiosa del deseo y prometiendo explotar la naturaleza para el deleite de los seres humanos, la ciencia ha sentado las bases de una inacabable explosión de los apetitos. El proyecto moderno se había propuesto crear una sociedad pacífica universal en la que todos los deseos se viesen satisfechos. Pero, puesto que la oposición amigo/enemigo es un rasgo permanente de la condición humana y puesto que el deseo sigue creciendo sin cesar aun cuando es satisfecho, el «proyecto moderno» es, en bloque, absurdamente sisífico, condenado al fracaso desde el principio. Los antiguos lo habían sabido y por ello mismo no habían sido liberales. Negaban enfáticamente que el propósito de la sociedad fuese la paz y la prosperidad, la concordia universal y la satisfacción de las necesidades materiales de la mayoría. Defendían una doctrina mucho más sabia y más compatible con la naturaleza humana: el hedonismo para la elite filosófica, para el «hombre verdadero», que se complace en el conocimiento; la piedad y el sacrificio personal, en la guerra como en la paz, para el resto[24]. Favorecieron los lazos comunitarios para las masas, podríamos decir, y la realización personal para las minorías. Contrariamente a lo que declaraban, los antiguos creían que el beneficio de la propia personalidad es el único bien natural. Lo más selecto de la filosofía encuentra la satisfacción personal y aún la bendición en la inocua contemplación teórica y en la conversación. Por naturaleza, esta satisfacción es el mayor placer que le es dado experimentar al género humano. Una sociedad buena garantizará que unos cuantos individuos escogidos tengan ocasión de gustar esta experiencia deliciosa sin tomar demasiado en consideración lo que su felicidad monástica cuesta a la mayoría. Tal sociedad sería «adecuada a la naturaleza» en el sentido de Strauss. Haría posible «la vida buena, la vida adecuada a la naturaleza», lo que viene a ser «la vida retirada del filósofo que vive en los límites de la sociedad civil»[25].

La tarea mundana de la filosofía

La filosofía es la única actividad que se justifica por sí misma, que es un fin en sí mismo. Pero los filósofos serían muy poco sabios si se retirasen a un jardín cerrado y dejasen que el resto de la humanidad se gobernase a sí mismo. Necesitan un medio social estable en el que desarrollar su vida secreta. Y la estabilidad social es difícil de dirigir. Aun si supiesen cómo hacerlo, les sería imposible gobernar directamente a la sociedad, pues la multitud, poco filosófica, desconfiará siempre de los filósofos como de ciudadanos desleales y enemigos de la religión y se burlará de ellos como de despistados oteadores de los cielos. Con todo, los filósofos pueden desempeñar dos importantes funciones sociales. Convenientemente disfrazados, pueden ayudar a tranquilizar a las masas defendiendo públicamente la religión y otros mitos ancestrales. Y pueden ejercer una suerte de secreto reinado aconsejando en privado a los «caballeros» que ocupan altos cargos políticos. El contenido de su asesoramiento en la sombra es confuso. Parece que alientan a los gobernantes a apartarse de las prohibiciones morales corrientes siempre que una rígida adhesión a éstas pueda conllevar consecuencias políticamente desastrosas. Pero pueden asimismo fomentar la moderación.

Los viejos filósofos precisan de continuo tropas de refresco; van siempre a la caza de «jóvenes que podrían llegar a filósofos». Debe convencerse de algún modo a estos jóvenes de que «toda vida práctica o política es esencialmente inferior a la vida contemplativa». Deben aprender a mirar desde arriba a la política considerándola algo esencialmente infantil. A Strauss le impresionaba la naturaleza erótica de esta secreta seducción —la sabia minoría susurrando con discreción sus peligrosas verdades al oído de la juventud selecta. Esta notable generosidad, pensaba Strauss, proviene del «amor del filósofo maduro por las crías de su raza, por las que, a su vez, desea ser amado»[26]. Que este deseo de amor juvenil tuviese una naturaleza escasamente divina preocupaba a Strauss menos de lo que habría debido.

La buena sociedad, en su modelo, la componen las masas anestesiadas, los caballeros gobernantes, los cachorros prometedores y los filósofos que buscan el conocimiento, manipulan a los caballeros, anestesian a las masas y amaestran a los jóvenes de mayor talento. Según Strauss, este ideal es, a diferencia de la utopía comunista de Marx, perfectamente realizable[27]. Por desgracia, los filósofos no pueden crearlo a voluntad, pues depende de la «ocasión», o de la aparición fortuita de amables gentilhombres de gobierno deseosos de escuchar el secreto consejo de los filósofos. Reconocer que no es posible forzar la ocasión es un distintivo de la sobriedad y moderación antiguas que debería compararse con la alelada ambición de los ciudadanos modernos, todos ellos Maquiavelos del tres al cuarto que niegan que «la fatalidad predomina en la política» e imaginan que la *fortuna* puede someterse a la voluntad humana[28].

El error del cristianismo

Si bien Strauss tiene obviamente mucho en común con pensadores de la antiilustración católica como Maistre o, más recientemente, Alasdair McIntyre, difiere radicalmente de ellos en su convicción de que el cristianismo es casi tan culpable de la putrefacción del mundo moderno como la filosofía laica misma[29]. La raigambre nietzscheana de este aspecto de su pensamiento es apenas discutible. El cristianismo ha subvertido los derechos supremos de las minorías al predicar el amor de Dios por los débiles y los feos.

El cristianismo es universalista y, por ello, corrosivo de las sanas tradiciones (la Ilustración dieciochesca tuvo el mismo efecto por la misma razón). Jesús hablaba a todo el género humano, debilitando el vínculo moral de los pueblos con sus sociedades excluyentes y cerradas. Por otra parte, el cristianismo atacó la idea platónica y aristotélica de que la investigación filosófica es el modo de vida más elevado con mejores resultados que Maquiavelo o Hobbes[30]. En las tradiciones islámica y judía los filósofos se encuentran en una «situación precaria», pero al menos son libres de fingir estar de acuerdo con los mitos ancestrales mientras prosiguen su búsqueda intelectual en privado. El cristianismo ha arruinado esta afortunada relación violando el tabú más importante para Strauss. Pretendió reconciliar la razón y la revelación, privando así a la filosofía de su «libertad interior de supervisión». En la Edad Media cristiana, la filosofía se vio «privada de su carácter como forma de vida»[31]. A diferencia de Al Farabi, Santo Tomás de Aquino no mantuvo un heroico esoterismo. Creía en la mayor parte de lo que escribía. No pasaría nada si la devoción por un Dios celoso excluyese a la *mayoría* de los seres humanos del amor erótico por el conocimiento tomado, éste como un fin en sí mismo. Pero el cristianismo cogió indiscriminadamente en la trampa a todo el mundo, incluso a los jóvenes de mayor talento. Por esta y otras razones, la religión cristiana debilitó fatalmente a Occidente y sentó las bases de la crisis contemporánea.

Diagnóstico de la modernidad

Pese a lo llamativo que resulta en ocasiones, el estilo de Strauss es denso y enrevesado hasta la frustración. Como señala John Gunnell, es a menudo imposible determinar si está parafraseando a otros o hablando en nombre propio[32]. Sus convicciones son firmes y originales, pero no gusta de exponerlas abiertamente. Pretender resumir su pensamiento en palabras claras traiciona el espíritu de su empresa. Al final, sin embargo, su pensamiento nos pone ante una pregunta que no quería ayudarnos a formular: ¿de qué defectos fundamentales adolecen sus puntos de vista?

Pero antes de adentrarnos en lo esencial deberíamos referirnos a unas cuantas minucias irritantes. Tomemos, por ejemplo, el principio hermenéutico straussiano que reza que, en una lista, el asunto central es invariablemente el más importante: o la premisa, que él no discute, de que el universo de posibilidades que las grandes inteligencias pueden concebir no conoce limitación cultural alguna; o su idea general de que la historia de la filosofía es una trama argumental, con sus espíritus nobles y villanos, en la que los nobles antiguos son vencidos por los viles modernos. Reparemos también en la vacuidad de su conclusión suprema en materia política: no todo es posible y, consiguientemente, la moderación es buena. Parece haber una contradicción entre su repetida afirmación de que la filosofía es una «búsqueda» abierta o sin dogmatismos y sus exposiciones criptográficas de «doctrinas» *(Lehren)* esotéricas que invariablemente subrayan las conclusiones doctrinales o la sabiduría y no el proceso de formación de las ideas. Sus presupuestos metodológicos entrañan asimismo un buen número de consecuencias indeseadas: por ejemplo, si los grandes filósofos pretenden irremediablemente despistar a la mayoría de sus lectores, los eruditos se equivocan siempre cuando están en su mayoría de acuerdo[33]. Voy a dejar de lado tales materias para centrarme en cuatro defectos capitales: la posición retórica (que toma de Nietzsche y Heidegger), la naturaleza no liberal de su elitismo, su uso de un doble rasero y la falta de base

de sus afirmaciones causales.

La deuda de Strauss para con Nietzsche es muy profunda. Después de todo, Nietzsche escribió que «los grandes hombres son por necesidad escépticos (lo que no quiere decir que tengan que parecerlo)»; que «todo espíritu profundo tiene necesidad de máscara» y que «lo que al tipo superior de hombre le sirve de alimento, puede siempre ser veneno para un tipo muy diferente e inferior»[34] Negaba enfáticamente que los seres humanos fuesen iguales: «los filósofos —indios, griegos, persas y musulmanes, resumiendo: de allí donde se hubiese creído en las clases o el rango y no en la igualdad y la igualdad de derechos— habían conocido en el pasado la diferencia entre lo exotérico y lo esotérico»[35] faltaría más. De modo semejante, sostuvo en repetidas ocasiones que «la voluntad de igualdad» era la raíz de la catástrofe moral de la época moderna. Recordemos, por último, que Zaratustra desciende de su montaña para dirigirse, no «al pueblo», sino a unos pocos «compañeros» selectos. No desea convertirse en «el pastor y el perro de un rebaño». Zaratustra aparta a los tipos superiores de la sociedad; por ello, no es de extrañar, «el rebaño se irritará» contra él.[36] Estos pasajes plantaron la semilla que con el tiempo florecerían en la idea straussiana del conflicto perenne entre «la filosofía» y «la ciudad».

En sus tiempos de estudiante en Alemania, Strauss recibió asimismo la profunda influencia de Martin Heidegger. Heidegger, como escribiría más tarde, era «el único filósofo alemán»; superó a «todos sus contemporáneos» en «inteligencia especulativa»; enseñó a toda una generación a pensar y a leer; hizo posible «un retorno genuino a la filosofía clásica, a la filosofía de Platón y Aristóteles»; comparado con él, Max Weber no era sino un «huérfano»; conforme a su dictamen definitivo, era «el único gran pensador de nuestro tiempo». Es cierto que Strauss se distanció de su maestro en más de un sentido importante. Consideraba que el pensamiento de Heidegger estaba fatalmente echado a perder por el cristianismo: «Su comprensión de la existencia tenía una manifiesta procedencia cristiana (conciencia, culpa, ser-para-la muerte y angustia)». Negaba que la búsqueda de rasgos permanentes en la condición humana pudiese despacharse (como Heidegger había despachado) como un intento fútil de escapar del mundo perecedero o de vengarse del tiempo mismo. Y criticó con severidad la idea existencialista de la «determinación» por mor de sí misma. El error fundamental de Heidegger, como asimismo el de Schmitt, fue el de haber ignorado un rango intrínsecamente superior de la filosofía —superioridad anclada en la naturaleza y revelada por la razón. No se había dado cuenta de que sólo los filósofos pueden ser auténticos, que sólo unos pocos espíritus excepcionales pueden mirar cara a cara y sin pestañear a las estructuras fundamentales de la existencia humana, la muerte incluida. No vio que el filosofar ofrecía un auténtico «remedio» para una, por otra parte, terrorífica condición existencial. Dedicándose de por vida al estudio del «enigma de la existencia», los filósofos, y sólo ellos, pueden vivir «por encima del temor y el temblor, así como por encima de la esperanza»[37].

Heidegger era asimismo un historicista. Negaba la inmutable importancia del modelo alto/bajo. Pasó por alto la superioridad intemporal de los filósofos y la inferioridad de los no filósofos. Repudió la inspirada conclusión platónica de que «el superior es más fuerte que el inferior»[38]. Negar, en este sentido, la naturaleza jerárquica es suprimir la filosofía —descartar la actividad que aman los mejores espíritus. No es de extrañar que Heidegger considerase la autenticidad como un «compromiso» infrarracional más que como una idea racional.

El argumento de Strauss es estupefacientemente paradójico. Es en verdad tan extraño a nuestra manera habitual de pensar que cuesta digerirlo en un primer momento. Resulta que,

desde una perspectiva platónica, el fascismo era excesivamente democrático e igualitario. Como el cristianismo y el liberalismo, se olvidó completamente del «mejor tipo humano»[39]. El fascismo no distinguía entre «verdaderos hombres» y especies menores. Intelectuales irresponsables que abrazaron el movimiento nazi, como Schmitt y Heidegger, no se percataron de la existencia de la inferioridad innata y natural (aunque, ciertamente, no hereditaria).

Pese a tan singulares objeciones, el diagnóstico straussiano de la «crisis» de la modernidad revela lo permanente de la influencia de Heidegger en su pensamiento. Un terrible error filosófico, convenía, está en los cimientos mismos de la imperfección fundamental del mundo moderno. Heidegger siguió la pista de la penosa decadencia de la modernidad hasta el *Seinsvergessenheit,* el olvido del ser. Adaptando este punto de vista central a su audiencia americana, Strauss prefirió escribir del «Olvido de lo más fundamental». Se hizo eco también de la famosa afirmación heideggeriana de que los Estados Unidos y la Unión Soviética son metafísicamente idénticos, insistiendo en que ambas persiguen un mismo fin: una sociedad universal y próspera (las diferencias políticas son, pese a ello, importantes, por supuesto). Pero aún más heideggeriana es la pose de Strauss en tanto que autor. Su pose es idénticamente oracular y se asocia constantemente a sí mismo con el poder salvífico *(das Rettende)* que puede rescatar a la humanidad de sus peligros presentes. Con perspicacia deslumbrante, *él* sí ha visto lo que nadie más ha visto. Es uno de los pocos que se ha atrevido a hacer las preguntas esenciales. Es uno de los pocos que ha identificado la alternativa real al pensamiento moderno. Es uno de los pocos que ha resistido la catástrofe mental y moral de la época moderna. Prácticamente todos los demás languidecen en Oscuras cavernas, mientras que él es uno de los pocos que se ha liberado de sus cadenas. Lo que hace de esta pose algo exasperante no es la inflación del yo —algo muy común— sino el modo en que Strauss combina una incontenible pretenciosidad con referencias inacabables a la *hybris* de los demás y declaraciones no del todo sinceras de que él es un humilde cualquiera que formula una cuantas preguntas difíciles y que no merece ser comparado con los grandes filósofos del pasado.[40]

Otro aspecto de la pose retórica de Strauss es la insinuación de que él mismo y sus seguidores son bombas de relojería andantes[41]. Sus ideas, lejos de ser insulsas y aburridas, son terriblemente peligrosas. Lo que saben podría destruir el mundo. La mayoría de los intelectuales se ve atormentada por una sensación de impotencia, por la idea de que su pensamiento tiene una influencia relativamente limitada sobre los acontecimientos políticos o el curso de la historia. Strauss remedia este malestar diciendo que los filósofos deben mantenerse en silencio, pues si sus ideas fuesen escuchadas transformarían el mundo de arriba abajo. Un simple *lapsus linguae* podría inflamar la atmósfera nutricia que mantiene a los meros mortales con vida. Para los eruditos, esclavos del escritorio, ésta es una idea extraordinariamente halagüeña. Decir que la crisis de Occidente tiene un origen filosófico da a entender, además, que la crisis tiene una solución filosófica[42]. Intelectualizar los orígenes de los problemas sociales equivale a resaltar el prestigio social de los intelectuales. También algo de esta tendencia autoengrandecedora podría haberle rondado a Strauss.

Los catedráticos no forman una clase particularmente corajuda. Pero Strauss les permite aparecer como héroes acampados en primera línea, defendiendo la civilización de sus enemigos. Un delirio risible, pero, en sí mismo, inocuo. Sólo pasa a ser peligroso cuando se hace participar a los estudiantes en el juego. Desde un punto de vista pedagógico, la invitación a convertirse en heroicos ratones de biblioteca suena algo extravagante. Hay algo intelectual y moralmente perverso en enseñar a un, o una, joven que la única razón para

estudiar las grandes obras de la filosofía es la de ayudar a defender la civilización de sus enemigos, que lo que él, o ella, deberían buscar en los clásicos es la solución a la crisis de Occidente. Esto supone encaminar al estudiante por una senda equivocada y prometer una «superioridad» napoleónica que la erudición seria no puede, francamente, proporcionar.

Diferencias de especies

Cizalla y grano, elevado y humilde, elite y chusma, sabio e ignorante, serio y atolondrado, fuerte y débil, superhombre y rebaño: la obsesión de Strauss por esta clase de distinciones tajantes es obviamente tediosa, además de poco realista. La atestada pluralidad de tipos humanos no permite clasificar al mundo entero con tan sólo una única dicotomía. La fascinación straussiana por los «hombres auténticos por oposición a los vulgares seres humanos» —división trazada en torno a la «fuerza instintiva» de los primeros— es evidente desde su inédita disertación doctoral de Hamburgo de 1921[43]. Sigue infravalorando la gradualidad del menos al más en la escala de la inteligencia y la sabiduría cuando, mucho más tarde, insiste en que «lo verdadero de los más altos intelectos es inaplicable al resto». Y si lo hace es por causa de su pasión por el esoterismo. La idea misma de la *fábula útil* implica una tajante ruptura entre la minoría y la multitud, una separación total, sin solapamientos o continuidades, entre productores y consumidores de mitos salutíferos. Denomina tal separación «diferencia no de grado, sino de especie»[44]. La nitidez de esta distinción disyuntiva falsifica la abigarrada variedad del mundo.

Según David Hume «declamar contra la época presente y magnificar la virtud de los antepasados remotos es una propensión prácticamente inherente a la naturaleza humana»[45]. Strauss era una persona corriente víctima de engaños corrientes. Max Weber condena la práctica extendida del «esnobismo de dejarse uno a sí mismo al margen de los “decididamente demasiados” que sostienen las diferentes y equivocadas “profecías” que proceden de Nietzsche»[46]. De modo semejante, Alexander Kojeve criticaba a Strauss por exagerar las diferencias entre los pocos y los muchos. Las minorías se quieren superiores, mostrando así participar del deseo más común del mundo. ¿Seguirían las minorías disfrutando de su amor por el conocimiento en tanto que tal si éste no les demostrase su superioridad sobre los aristócratas, los cuales se limitan a arrogarse la superioridad?

Llegados a este punto, la dimensión no democrática, *y por ello mismo no realista*, del pensamiento de Strauss se pone claramente de manifiesto. Una premisa importante de la teoría democrática no es que todos los hombres sean iguales a todos los efectos, sino más bien que, por lo general, no nos es dado decir de antemano quién podrá aportar algo de utilidad al debate público. En esto estriba, en esencia, la defensa miltoniana de la libertad de palabra. Strauss no es democrático ni liberal precisamente en este sentido: sabe de antemano que la minoría filosófica no tiene nada que aprender de la poco filosófica mayoría.

Aun sin hacer de ello el núcleo de su pensamiento, también Hannah Arendt reconoció «el conflicto entre el filósofo y la *polis*». Llegó incluso a escribir que «en la filosofía política de Platón […] la reorganización completa de la vida de la *polis no* sólo se rige por la mirada superior del filósofo, sino que carece de otro fin que el de hacer posible el modo de vida del filósofo»[47]. Arendt podría haber criticado en este particular la unilateralidad de Strauss, debido a que ella no medía todas las cosas por su distancia o proximidad con respecto a la filosofía. Así pues, ¿qué podría significar la vulgar felicidad de los «completamente

incompetentes», los «talentos embotados» o los «moralmente inferiores»? Obviamente, nada: «Habiendo comprendido lo verdaderamente grande, los filósofos consideran mezquinos los asuntos humanos. Su misma justicia —su renuncia a perjudicar a sus semejantes humanos— emana de su desdén por aquello que los no filósofos se disputan acaloradamente»[48]. Lo cual nos conduce a lo que podríamos denominar la teoría felpudo straussiana de la aplastante mayoría. La mayoría de los hombres no son sólo inferiores a los superhombres filosóficos. Sus vidas carecen por completo de valor y justificación de no servir a la mayor comodidad y seguridad de los filósofos[49]. Los filósofos deben volver a la cueva o a la ciudad, aun cuando éstas estén muy por debajo de ellos, para asegurarse un medio agradable para sus actividades «dignas de la elite» (los parásitos deben mantener con vida al anfitrión). La minoría filosófica debe enseñar y domar a los gentilhombres si no quiere arriesgarse a ser asesinada por deslealtad, ateísmo etc.[50]. Para la desgracia de Strauss, no existe prueba histórica alguna de que los filósofos hayan desempeñado nunca tal papel educativo. El mismo Platón daba a entender las muchas probabilidades de que los filósofos a la sombra del poder acabasen siendo utilizados y explotados por los políticos a quienes pretendiesen domesticar.

La bajeza del liberalismo

Strauss no parecía tener una noción clara de la ciencia moderna, pese a lo cual su «enorme prestigio» le producía una evidente irritación. Pensaba que la ciencia natural tenía menos que ver con la razón, la investigación, la resolución de problemas, los descubrimientos y la verdad que con abastecer innoblemente a las masas. La ciencia moderna tiene por objeto satisfacer las necesidades de la gente corriente (no de la elite científica), y tales necesidades eran, a su parecer, insaciables. Aristóteles imaginaba a Dios como el «pensamiento que se piensa a sí mismo». Una divinidad semejante ni casa ni viene en socorro de las criaturas inferiores. Está completamente absorta en sí misma. Los filósofos deberían forjarse a sí mismos a imagen y semejanza de esta deidad indiferente. En palabras de Strauss: «Una vida dedicada […] a servir a los demás no es una vida conforme a la naturaleza»[51]. Los filósofos antiguos no aspiraron jamás a convertirse en «benefactores» de la humanidad. Quienes vinieron después y lo pretendieron sólo consiguieron promover un torrente de viles apetitos y, en fin, la bomba atómica.

Contra Hobbes, Locke y otros padres fundadores del liberalismo moderno, Strauss parece dirigir la misma objeción que la que presenta contra la ciencia moderna. Da la impresión de que ataca a liberales y protoliberales en razón de que éstos habrían degradado las metas del género humano promoviendo el egoísmo y fomentando la demanda de satisfacciones materiales. Ésta es la clase de argumento del marxismo vulgar que R. H. Tawney habría encontrado atractiva en Strauss. Pero Strauss sabía que ni Hobbes ni Locke habían entronizado las bajas pasiones ni habían dispensado al género humano de toda limitación moral. Era plenamente consciente de que defendían la prudencia moral de los hombres que depusiesen las armas o que renunciasen a su derecho a cumplir con la ley natural. Y coincidía incluso con los liberales y protoliberales en afirmar que la maldad, la envidia y la necesidad de revancha eran moralmente «inferiores» al deseo de vivir. También era consciente de que los furiosos ataques de Nietzsche al liberalismo se basaban en esto, en el hecho de que la sociedad liberal exige que los individuos renuncien a su deseo espontáneo

de causar dolor a los demás. Dicho de otro modo, las quejas de Strauss acerca de los bajos deseos y la falta de moderación son una especie de cortina de humo. Su verdadera crítica a Hobbes y a Locke es muy otra. Deplora su materialismo y permisividad en menor medida que su compromiso con la norma —la norma de la igualdad, la prohibición de la propia excepción—. No es su relativismo moral o su nihilismo, sino su absolutismo moral lo que reprende. Lo que le parece más vil es su igualitarismo.

Ni Hobbes ni Locke, pese a todas sus diferencias, pensaban que la vida de la mayoría de los seres humanos debiese servir de medio para aumentar el deleite y la exaltación de un puñado de filósofos. Opinaban que los derechos básicos debían ser distribuidos por igual, no según la «superioridad» o «inferioridad» de la propia condición de cada cual. Tomado en estos términos, ambos filósofos combatían a la naturaleza. Partiendo de sus raíces cristianas, los liberales y sus predecesores inmediatos declararon la guerra a la desigualdad. No creían permisible que unos cuantos superhombres fuesen exceptuados de las reglas de aplicación igualitaria al resto de los hombres. Rechazaban que la inflexibilidad jerárquica fuese una necesidad vital[52]. A la postre, a Strauss le escocía menos el egoísmo moderno que el universalismo moderno, que se funda en la idea peregrina de que todos los hombres están hechos de la misma materia.

Strauss creía apasionadamente que «existen diferencias naturales entre los hombres, diferencias que tienen alcance político» y que «algunos hombres son superiores a otros por naturaleza». Y apenas se esforzó en ocultar que él pertenecía a la raza sin igual. Pero ¿por qué le preocupaban tanto las relaciones de superioridad e inferioridad?, ¿por qué «el hombre superior», el individuo que estaba «en la cúspide» le tenía tan encandilado? ¿Por qué daba por sentado que una de las preocupaciones primordiales de los grandes pensadores como Tucídides o Maquiavelo era la de demostrar su superioridad personal frente a sus competidores, como Homero o Cristo? ¿Interpretaba a los demás a la luz de sí mismo? ¿Por qué se le escapa el lado cómico de la pasión por eclipsar a los otros, de la total inanidad de la compulsión a eclipsar a los rivales? ¿Por qué nos cuenta a cada paso que la filosofía es mejor, superior y más digna de estima que cualquier otra actividad? Strauss estaba obviamente fascinado por el sueño de un *Stufenkosmos,* de una implacable «jerarquía de los seres»[53]. Dicho esto, hay que añadir que su pasión por el escalafón sigue siendo uno de los misterios inescrutables de su espíritu.

Pese a todos sus desvelos, Strauss no da un solo argumento que demuestre la absoluta superioridad de los filósofos y no da respuesta a toda una serie de preguntas pertinentes. ¿Qué le hace pensar que aun los filósofos de mayor talento puedan comprender algo más que una minúscula proporción de las capacidades humanas? El pluralismo axiológico de Weber era para Strauss anatema, entre otras razones porque sugería que el pensador académico se ve forzado a *renunciar* a algo valioso cuando se dedica a la vida teórica[54]. ¿Por qué la superioridad de facultades habría de implicar el derecho a utilizar a los demás como una herramienta? ¿Por qué la filosofía se justificaría por sí misma y por qué ninguna otra forma de vida tendría más valor que el instrumental? ¿Por qué identifica a la «filosofía» con la «razón»? ¿Por qué habríamos de creer el retruécano socrático de que el filósofo es más noble que Aquiles? ¿Cómo puede pensarse que una actividad que no entiende la mayoría de la gente sea «el fin último de la vida política»? Del mismo modo, ¿por qué habría de considerarse «bajo» el deseo de vivir? La democracia liberal, ¿es un regimen aceptable *sólo* porque es la mejor de las opciones disponibles desde el punto de vista de los filósofos? Si los filósofos son verdaderamente autónomos, ¿por qué habrían de rebajarse a «despreciar a aquéllos cuyo horizonte se limita al consumo y digestión del alimento»?[55]. Y así

sucesivamente. Por último, Strauss nunca dio respuesta a la pregunta filosófica fundamental: ¿Cómo sabía lo que decía saber? Supongamos por un momento que Strauss careciese de respuesta para estas u otras preguntas embarazosas. En tal caso, la necesidad perentoria de ocultar sus pensamientos más importantes habría sido extraordinariamente útil. Esta mortificante consecuencia no prueba nada, por supuesto. Pero resulta sugestiva.

Doble moral

Strauss era más indulgente consigo mismo que con los demás. Acusaba de modo característico a los liberales o cuasi liberales, como Weber, de carecer de recursos intelectuales y morales para resistir al nazismo. Pero ¿qué recursos aporta el propio Strauss? Leer a Platón en griego no parece haber podido detener a Hitler. ¿Puede la conciencia individual, fortalecida por el saludable mito de la ley natural, reparar los estragos de la hiperinflación, amortiguar los golpes de la industrialización y la urbanización y compensar la descomposición de las instituciones políticas ante la acción de las facciones paramilitares? ¿Pueden los mitos religiosos absorbidos acríticamente por las multitudes garantizar la moderación política? Los científicos sociales pueden permitirse tocar la lira mientras Occidente arde. En el ínterin, Strauss escribe libros difíciles, enseña a un puñado de estudiantes de licenciatura y escenifica deliberadamente: todo esto suena inconfundiblemente a tañido de lira. Bien puede Strauss fomentar la lectura de los clásicos en una sociedad que no sabe apreciar tales estudios. Pero ¿puede de verdad «crear una aristocracia en el seno de la sociedad de masas moderna»?[56]. Y aun pudiendo, ¿representaría ésta una contención fiable frente a otro torbellino nazi?

El calculado descuido straussiano de la sociedad y la cultura antiguas trasluce una clase diferente de doble moral. Considera que los defectos de la filosofía moderna son la clave de la crisis de las sociedades modernas. En cuanto a la antigüedad, su desinterés por las crisis políticas o sociales parece absoluto. Mientras que medir la sociedad moderna con la filosofía antigua es obviamente abusivo, la comparación pertinente entre la sociedad moderna y la antigua no se lleva nunca a cabo. Quizá todas las sociedades están en crisis. Quizá la historia es el sucederse de una crisis a otra. De ser así (y los indicios son poderosos), resulta inverosímil culpar únicamente de ello a los filósofos de la modernidad, tal como hace Strauss de continuo.

El poder de las ideas

Una de las ideas más conmovedoras de Strauss es la de que los antiguos pudieron haber inventado la ciencia moderna, pero se negaron a hacerlo porque sabían que sería «destructiva para la humanidad»[57]. Esta afirmación se quiere histórica y no meramente hermenéutica o interpretativa. Sin esta suerte de audaces contrafácticos, Strauss pasaría por uno más entre los historiadores de las ideas. Pero por más que tales afirmaciones son esenciales para sus planteamientos, Strauss no las discute o las defiende nunca abiertamente. Son introducidas hábilmente en medio de párrafos de denso comentario textual. De este modo pueden producir un cosquilleo en el lector sin suscitar en éste la exigencia de una

demostración. Aquí topamos con otra, quizá la primordial, fuente de hostilidad de Strauss para con la ciencia social: la preocupación de que el positivismo estuviese ablandando la virilidad occidental. Y a la vez que se oponía al estilo plebeyo con que los científicos sociales pretendían influir abierta y democráticamente en la política, le amargaba la embarazosa exigencia empirista de dar apoyo factual a las afirmaciones causales.

Un ejemplo parecido y aún más obvio es la idea straussiana de que Maquiavelo fundó la «modernidad» en un acto de insubordinación contra la sabiduría de la antigüedad. ¿No habría habido una época moderna de haber muerto Maquiavelo en su cuna? Strauss no lo afirma. Pero tal es precisamente la clase de afirmación causal en que descansa la fuerza retórica de su interpretación. No son las estructuras económicas ni los procesos políticos, sino la ideología la que rige el mundo —así reza su desfasada teoría elitista e intelectualista del cambio social. Sólo los grandes hombres marcan la diferencia. Sólo ellos ponen la palabra en la boca del pueblo. Queda sin explicar cómo el poder irresistible de los grandes y filosóficos creadores de opinión pueda reconciliarse con el gobierno del azar.

La mayoría de quienes creen en la influencia histórica de las ideas se sienten empujados a luchar a brazo partido con los mecanismos y mediaciones mediante los cuales las teorías y opiniones conforman los hechos. Alexis de Tocqueville, por ejemplo, pugna arduamente para explicar cómo las ideas peligrosas, un tiempo encerradas en las cabezas de un puñado de filósofos, encuentran de repente «la predisposición de las masas y adquieren la fuerza directriz de una pasión política»[58]. Por contraste, Strauss, con su fijación con los pensadores heroicos, se ocupa muy poco de tales procesos de mediación, o de las causas circunstanciales y secundarias, menos filosóficas por naturaleza. El descubrimiento de América, la Reforma y las guerras civiles de religión, la invención del compás magnético, la pólvora, el telescopio y la imprenta, la formación de burocracias estatales: ninguno de estos factores puede reducirse al maquiavelismo, pese a lo cual, todos ellos tuvieron repercusiones decisivas en los perfiles de la modernidad.

Decir que Maquiavelo inoculó la codicia en el mundo moderno equivale a descartar, sin justificación aparente, toda una serie de causas diferentes de la formación del *ethos* comercial moderno. Lo cual no niega la poderosa, compleja, indirecta, enmarañada y a menudo no pretendida influencia de Maquiavelo, Hobbes y el resto de quienes se supone han revolucionado la vida humana en todo el mundo. No minusvalora su influencia quien la pone en perspectiva, como Strauss parece pensar.

Cuando afirma que la estabilidad social se funda en la opinión, o que una doctrina filosófica como la del rechazo de la desigualdad natural es «corruptora» o «pone en peligro a la sociedad»[59], Strauss formula argumentos causales y no interpretaciones textuales acerca de procesos sociales. Asertos de esta clase dan, además, mordiente a su estilo y un aire no meramente académico. En este caso, una vez más, Strauss se abstiene de defender abiertamente sus afirmaciones. En consecuencia, resulta imposible saber a ciencia cierta qué quiere decir. ¿Cree, por ejemplo, que imponer la inhabilitación civil de los ateos acrecentará de verdad la estabilidad social? ¿En qué circuntancias? ¿Puede probarlo? De modo análogo, ¿pueden las elites equivocarse con respecto a cuáles sean los mitos «necesarios» para la sociedad? ¿Se equivocan estas alguna vez en este asunto? ¿Por casualidad, en su propio interés en sentido lato?

Pensemos también en la insistencia de Strauss en que el escepticismo declarado es peligroso. ¿Qué quiere decir con esto? Su premisa es explícitamente nietzscheana: «La cultura es posible sólo si los hombres se dedican por completo a los principios del pensamiento y la acción que no cuestionan ni pueden cuestionar»[60]. El escepticismo, por

tanto, frustra la profunda necesidad humana de verdades indiscutibles. Pero ¿cómo afecta la pérdida de certeza al individuo? ¿Produce apática desesperación o frenética inmoralidad? Quizá los seres humanos son incapaces de vivir sin creencias dogmáticas. En tal caso, si el escepticismo destruye las creencias relativamente inocuas (como el patriotismo y la religión), llevará a la gente a aceptar dogmas alternativos (como la pureza racial) que son mucho más nocivos. En su relación de los peligros del escepticismo, Strauss no explica jamás cómo procesos aparentemente contradictorios se relacionan uno con otro. El precio de estos rodeos remilgados es una falta de claridad deplorable (de Strauss, no sólo nuestra) en lo relativo a sus ideas más polémicas.

Un enigma final

Muchos historiadores de las ideas no straussianos aceptarían la existencia del esoterismo[61]. Igual que las pesquisas del censor en pos de contenidos subversivos, la retórica oblicua y las referencias encubiertas no son infrecuentes. Todo el mundo sabe que durante mucho tiempo el miedo a los fuegos del infierno fue tenido por un «aglutinante social» indispensable. En consecuencia, atacar públicamente a la religión sería un error. Los *libertins érudits* apreciaban sus cabezas y consecuentemente callaron su infidelidad. En sus obras del periodo de postguerra Strauss exigió, aunque parezca extraño, demasiado de este tema —que extiende hasta convertirlo en una filosofía de la historia, en un diagnóstico de la Gran Crisis de Occidente, en un comentario general sobre la naturaleza de la vida humana. ¿Por qué va tan lejos? La confusa parábola que asoma en su discusión de la persecución de los filósofos puede proporcionar una respuesta parcial. Sócrates había sido atacado por su condición de cosmopolita marginado, de excéntrico que se negaba a adorar a los dioses locales. La analogía con los judíos europeos, cuyo «nocivo» e influyente fanatismo se remonta a la Ilustración, es demasiado próxima para ser accidental[62]. Los filósofos pueden aumentar sus posibilidades de supervivencia si pasan inadvertidos. Éstos deberían humillar la cabeza y evitar irritar a sus amos. Esta advertencia refuerza el paralelismo con la judería europea, al igual que la idea de que los filósofos deben apoyarse en la elite aristocrática a fin de protegerse de las masas hostiles. Para complicar aún más las cosas, Strauss compara Atenas, que se supo defender sabiamente de la dañina intrusión de ideas universalistas, con la cerrada comunidad judía, que rechaza el universalismo liberal. ¿Pero qué significa esta curiosa, embrollada, conglomerada, sesgada y explosiva alegoría? ¿Por qué quiere Strauss irritar y desconcertar a sus lectores de este modo? No podemos ni dejar de lado ni entender su parábola. Nos gustaría saber cuál era la intención que le atribuía Strauss. Pero el arte secreto de su escritura, su abuso autoindulgente de «la inmunidad específica del comentarista», hace imposible averiguarlo[63]. En mi opinión, ni él mismo sabía qué quería decir. Con todo, podemos suponer tranquilamente que la obsesión straussiana por el esoterismo y la persecución tenía sus raíces no en la erudición, sino en la inimaginable tragedia de su generación.

Puesto que pensaba que ciertas verdades seguían siendo peligrosas en su época, Strauss mismo se valía de la cautela y la economía comunicativa. La cautela se impone «envolviendo de tal modo lo que uno quiere decir que uno mismo sea difícilmente comprensible»[64]. Da la impresión de que pensaba que su prosa indigesta protegía a la comunidad. Pero también que con ella se protegía a sí mismo. Tenía que proteger a sus

lectores; así que ¿cómo podría quejarse nadie de que no argumentase sus ideas? Pero los subterfugios pueden volverse contra uno. El tajante desacuerdo o disputa por el legado en que hoy se ven envueltos sus herederos (conocido entre los iniciados como «crisis del reparto de Strauss») es una buena prueba de que, en ciertas cuestiones por lo menos, nadie podrá nunca sacar a la luz su tesoro enterrado.

Lo que Strauss quizá subestimaba era el daño irreparable que jugar al escondite hace a la filosofía[65]. A menudo la controversia pública perfecciona o refuerza las teorías (Strauss descuidó la importancia de este principio epistemológico, puesto que identificaba la ciencia con el proyecto de conquistar la naturaleza). Y a la inversa, la doblez y el aislamiento de las elites las hace enloquecer. Al envolver su pensamiento en el misterio, los filósofos pierden el estímulo de la crítica, la denuncia, la sugerencia, la contraargumentación, la información molesta y la vigorosa impertinencia. Nada les fuerza a la claridad meridiana. Strauss ignoró, como si tal cosa, que el derecho a la revelación y al libre flujo de la información cumple, entre otras, la función de estimular el pensamiento. Cuando la oportunidad se presenta, incluso los lectores menos dotados pueden corregir de modo fructífero al sabio. La naturaleza puede ser jerárquica, pero no por eso deja el gato de poder mirar al rey. Si el racionalismo antiguo no pudo enfrentarse con realidades democráticas como éstas, fue entonces aun menos auténtico que su gemelo moderno.

Strauss fue una flor exótica trasplantada desde Centroeuropa a las praderas del Medio Oeste americano. No es de extrañar que no se adaptase. Ciertamente su originalidad y su vigor degeneran de tarde en tarde en idiosincrasia. Sin embargo, incluso quienes se impacientan con su estilo evasivo pueden llegar a apreciar lo sutil y peregrino de su espíritu. Entre los críticos del liberalismo sigue siendo un caso aparte[66]. Su total cinismo en materia de religión, cristiana en particular, le distingue de Maistre. Su obsesión por la desigualdad le distancia de Schmitt. Su filosófico desdén por los atavismos tribales le separan de los antiliberales comunitaristas como MacIntyre. Así que Strauss es un caso *sui generis*. No fue exactamente un filósofo, ciertamente. Y sus obras irritarán siempre a la mayoría de los lectores en razón de sus dudosas generalizaciones, imperfecciones analíticas y fundamental falta de claridad. Pero continuará atrayendo a esa clase de admiradores que Strauss fomentó calurosamente y que, aún hoy, sigue teniéndose bien merecida.

Capítulo 4

MACINTYRE:
EL CATECISMO ANTILIBERAL

La raison humaine ne produit que des disputes.[*]

MAISTRE

Los antiliberales hostiles al universalismo de la Ilustración pueden agruparse en dos líneas: la dura y la blanda. Los primeros son inflexibles, los segundos laxos. Los antiliberales duros condenan el liberalismo desde un punto de vista completamente no liberal y se atreven a extraer las consecuencias políticas más aterradoras. Los antiliberales blandos difaman de palabra al liberalismo, pero cuando se enfrentan con opciones prácticas revelan un gusto sorprendente por las precauciones y libertades liberales. Paso ahora del antiliberalismo duro a una versión más suave del mismo.

Vista de lejos, la posición de Alasdair MacIntyre puede inicialmente recordar a Schmitt. Nada hay más importante, concede, que la lealtad de grupo y la vida de grupo. Sin embargo, a diferencia de Schmitt, MacIntyre silencia por completo el conflicto entre grupos rivales. Y nunca asocia los anhelos comunitaristas con el fanatismo conformista. Del mismo modo, no cree que sus enemigos liberales sean capitulacioncitas sin personalidad. No culpa jamás al liberalismo de debilitar militarmente a los países. Como antiliberal blando no considera central en su pensamiento la enemistad entre comunidades.

¿Pero no podría considerarse a MacIntyre un straussiano de izquierdas? Presenta la ceguera esencial de la «modernidad liberal» de un modo extrañamente straussiano. El liberalismo, explica, ha reprimido el arte de la comunicación secreta o selectiva: «La idea de tener que ser una cierta clase de persona, moral o teológicamente, a fin de leer correctamente un libro —con la implicación de que quizá si uno no es esa clase de persona ese libro debería serle negado a uno— repugna al presupuesto de la modernidad liberal de que todo adulto racional debería ser libre y tener capacidad para leer cualquier libro»[1].

Pero pese a este y otros paralelismos, la asociación entre MacIntyre y Strauss es también limitada. Strauss no estaba empapado de piedad cristiana, por un lado, y no habría propuesto, como MacIntyre, «emplear la Biblia y a San Agustín para trascender las limitaciones no sólo de Aristóteles, sino también de Platón»[2]. Strauss favorecía los compromisos comunitarios y los modos tradicionales de vida, cierto, pero sólo para las masas ignorantes, no para los filósofos sabios. Y contemplaba el igualitarismo liberal como a una expresión de la misma moral gregaria que el cristianismo dio al mundo. Pese a unas cuantas observaciones incautas, MacIntyre no comparte esta perspectiva militantemente antiigualitarista. Pese a haber pasado, en el trascurso de los años, por una variedad de posturas teóricas, no ha sucumbido nunca al embrujo nietzscheano. Ha hecho un viaje de ida y vuelta del cristianismo al marxismo. Hoy podría considerársele como crítico neoaristotélico o neoclerical de la «sociedad liberal moderna». *Tras la virtud,* su alabada obra de 1981, está escrita desde un punto de vista sumamente comunitarista. Es un libro entusiasta, combativo, que se esfuerza por alcanzar la claridad. Da muestras de una erudición envidiable y está plagado de ideas poderosas, memorablemente expresadas. Presenta

asimismo una masa de materiales históricos de forma novedosa e interesante.

Sin embargo, para el estudioso de la tradición antiliberal, *Tras la virtud* es más una obra representativa que original. Es un almacén repleto de perspectivas, acusaciones y argumentos trillados. Es, ciertamente, algo parecido a una suma de la mentalidad antiliberal de la postguerra, que pide ser estudiada a esa luz. Como otras obras contemporáneas, recicla muchos de los argumentos empleados con anterioridad por los antiliberales duros; omite, empero, todo panegírico de la guerra, la inflexibilidad política, la desigualdad natural y la dureza sobrehumana.

MacIntyre empieza por pintar la historia occidental como un proceso continuo de empobrecimiento o decadencia. Las sociedades del pasado fueron ordenadas y saludables mientras que la nuestra es desaliñada y enfermiza. La historia resume la caída de la gracia. Las cosas solían ser buenas; ahora son malas. Un tiempo intacto, el vaso de la cultura yace hoy hecho pedazos. MacIntyre expresa este enfado con el presente, al modo tradicional, haciendo del pasado algo novelesco: los antiguos griegos nos sacan los colores, así de simple[3]. Juzgada desde la «moralidad perdida de tiempos pasados», nuestra situación actual es «desastrosa» y una «calamidad moral». A causa de la masiva catástrofe moral, «la moralidad se encuentra hoy en un grave desorden»[4]. La gente que una vez estuvo firmemente afincada en comunidades armoniosas, está hoy desarraigada. El individualismo ha desecado las relaciones sociales vitales. El orden cálido, solidario y emocionalmente satisfactorio ha dado paso a un orden gélido, egoísta y moralmente vacío. Las facultades sociales de los espíritus anteriores a la caída han sido dolorosamente perjudicadas por el racionalismo occidental. La generosidad, la amistad y la alegría se han desvanecido prácticamente. La tacañería y el sufrimiento lo impregnan todo. El idílico consenso normativo ha sido suplantado por una asqueante discrepancia ininterrumpida. Las sólidas formas de identidad preindustrial han sido desplazadas por formas más endebles y universales. En consecuencia, la humanidad no sabe cómo vivir ni qué hacer. La «modernidad» tiene, según los dogmas de la «historia de la privación» de ésta su forma más pura, pocos rasgos que compensen, si es que tiene alguno.

Pese a su erudición y a su mentalidad abierta, MacIntyre no parece haber reflexionado nunca acerca de la historia de la ideología antiliberal. En esto, como en casi todo, es un antiliberal típico. Da la impresión de luchar él solo contra la degeneración moral. A fin de rechazar la «modernidad liberal —confiesa— me he privado paso a paso de casi todos los aliados argumentativos». Sin embargo, no es tan iconoclasta como pretende. Su diagnóstico de nuestra horrible situación cultural, por ejemplo, culmina en la consabida invitación a seguirle por el camino de la renovación espiritual. Como la mayoría de los comunitaristas antiliberales, parece no haberse parado nunca a pensar en los inconvenientes que conlleva la clase de «comunidad» que confía fundar. También afirma ser uno de los «poquísimos» que ha entendido el alcance y la profundidad de la crisis moderna. Los demás no pueden vislumbrar el aprieto moral en que nos encontramos porque han sido cegados por él. De ser cierta, por extraordinaria que pueda parecer tal posibilidad, «esta teoría parecerá, necesariamente, inverosímil»[5]. Los reparos a su libro son una condición necesaria, aun cuando no suficiente, de su validez. Esta clase de razonamiento permite a MacIntyre «zanjar» las discusiones de un modo abrupto, si bien algo descortés. En lugar de argumentar con sus adversarios y escuchar sus réplicas, puede despacharles perentoriamente como parte del problema que él se propone resolver.

El arsenal de argumentos, eslóganes y actitudes de MacIntyre es impresionante. Emplea «modernidad» y «liberalismo» como si fuesen sinónimos y olvida las muchas

corrientes rabiosamente no liberales de la cultura moderna. Escribe acríticamente sobre el «mundo social» como si fuese éste un ámbito inocente en el que nunca se cometiesen acciones deplorables. Contrasta la noble comunidad con el vil individualismo, como si las lealtades de grupo y las pasiones colectivas no fuesen jamás moralmente ambivalentes —y como si no produjesen nunca conflictos, por ejemplo. Se nos dice que las sociedades liberales modernas glorifican las relaciones instrumentales entre seres humanos como si la abolición de la esclavitud fuese un asunto de escasa importancia. MacIntyre perora incontrolablemente basculando entre dos afirmaciones inconsistentes: una, la teoría liberal describe minuciosamente nuestra sociedad atomística o no comunitaria y, otra, únicamente los aristotélicos comprenden que nuestra sociedad, en el fondo, no es atomística en absoluto. Se lanza abiertamente a una hermenéutica mesiánica, sugiriendo que su crítica de las falacias intelectuales conducirá a una completa transformación social. Al historiador de las ideas le es dado, de este modo, ser tanto una Casandra de la desesperación como un profeta de la esperanza. Al igual que otros antiliberales, por fin, MacIntyre «sigue aceptando mucho de la sustancia» crítica del marxismo respecto del «liberalismo». Desprecia, por ejemplo, el «egoísmo económico», deplora «el empobrecimiento moral del capitalismo avanzado», expresa nostalgia por «el pasado anterior al individualismo y al poder de los mercados», denuncia la «impersonalidad del capital» y la «codicia institucionalizada» y se lamenta de la «elevación de los valores del mercado a una posición suprema».

Pero el marxismo, se apresura a añadir, es una tradición irremediablemente fallida. Su principal defecto teórico lo constituye, por supuesto, su secreto parentesco con el individualismo liberal[6].

El diagnóstico del liberalismo (una vez más)

Pero ¿cómo describe MacIntyre ese liberalismo que tanto teme y desprecia? No lo acusa de ignorar las realidades duras o estomagantes —a la manera de Maistre, Schmitt o Strauss. Como antiliberal postfascista omite referirse a nuestro planeta empapado de sangre, a la inevitabilidad del conflicto homicida o a la necesidad de sustituir el sentimentalismo por la firmeza mental y la libertad por ilusiones gratas. Es un antiliberal «blando» y lo distintivo de tal punto de vista es el amor a un mundo mejor supuestamente destruido por el liberalismo. El liberalismo no ha logrado entender, no la fealdad, sino la belleza; no las verdades brutales, sino las atractivas; y lo que es más, un nocivo agnosticismo habita el corazón del pensamiento liberal.

Para empezar, los liberales carecen de la noción de comunidad. Su idea del mundo es la de una tribuna en la que el crudo egoísmo regatea y disputa. «No entienden la sociedad sino como ruedo en que los individuos encuentran y se aseguran lo que les es útil o agradable». Carecen de la noción de bien común «anterior e independiente de cualquier suma de intereses particulares». La madre patria se reduce a un centro comercial. En lugar de que la colectividad se sirva de los individuos, que es lo correcto, los individuos se sirven hoy de la colectividad, lo que no lo es[7]. Para los liberales, ¡oh, escándalo!, «la sociedad se compone de individuos (cada uno de los cuales se mueve por su propio interés) que tienen que reunirse y formular reglas comunes de vida». La sociedad se crea por un «acto voluntario de individuos al menos potencialmente racionales dotados de intereses prioritarios». Ciertamente, los liberales escriben «como si hubiésemos naufragado en una isla desierta y

fuésemos compañeros de otros náufragos que serían extraños para uno mismo y para el resto»[8]. Su crudo atomicismo es responsable en gran medida de la amarga soledad del «hombre moderno».

El propósito innoble del contrato social es proteger los derechos individuales y promover los intereses individuales. Los liberales no ven nada inherentemente desacralizador en la idea de que «todo hombre tiende por naturaleza a satisfacer sus propios deseos». En consecuencia, los liberales desdeñan «las comunidades en las que los hombres, en compañía unos de otros, buscan el bien humano». El «estado liberal moderno» se limita a «ofrecer el terreno en que cada individuo busque su bien privado». Como neoaristotélico, MacIntyre tiene la perspectiva ideal para comprender la bancarrota moral de este planteamiento egoísta, antisocial e inorgánico: «Desde un punto de vista aristotélico la moderna sociedad política liberal sólo puede aparecer como una colección de ciudadanos apátridas agavillados para su protección común»[9]. Y, desde luego, no cuenta con que los cosmopolitas desarraigados o la confabulación de los expatriados se le unan en su búsqueda de la genuina comunión.

La duda corrosiva

Este dolorido alboroto contra la teoría y la sociedad liberal no aporta nada nuevo. Y un remanente semejante de temas antiliberales consabidos es detectable en las protestas de MacIntyre contra el escepticismo liberal. Su aversión a la «discusión inacabable» recuerda las ironías de Schmitt respecto del *ewiges Gespraech*, *por* ejemplo. Los pilares fundamentales sobre los que se levanta la ideología liberal, conviene, son el desacuerdo y la duda. Las sociedades liberales son las primeras sociedades de la historia humana que permiten y en efecto promueven el cuestionamiento público de los dogmas y prejuicios heredados. Nunca antes se había venerado oficialmente el desacuerdo público como fuerza creativa. Cuando MacIntyre se lamenta de que «la moralidad ya no es lo que era», quiere decir, por tanto, que las cuestiones morales están hoy sometidas a un cuestionamiento ilimitado. La completa libertad de los ciudadanos para criticar y debatir cualquier ortodoxia concebible produce una terrorífica falta de certidumbre y, por supuesto, el desgraciado «pluralismo moral» de las sociedades liberales —lo que Macintyre llama «el pluralismo que amenaza con tragarnos a todos»[10]. El papado se ve incapaz de retener la autoridad espiritual necesaria para reestablecer la cultura monoética con un *fiat.*Las iglesias no pueden ya imponer simultáneamente a todos los miembros de la sociedad una única respuesta obligatoria a las preguntas morales. Así, resulta imposible dar por terminado el doloroso debate moral.

Anhelos de unanimidad como estos están manifiestamente indefensos. Pero MacIntyre no es siempre tan cándido con sus lectores. Por ejemplo, comienza su *Tras la virtud* lamentándose de que «no parece haber modo racional alguno de poner a salvo el acuerdo moral en nuestra cultura». Lo que nos queda hoy fuera de alcance es la «justificación racional de la moralidad». La inconfundible consecuencia de estos pasajes es que en otras culturas y en tiempos pasados *se dieron* modos racionales de salvaguardar el consenso moral. Pero ¿ha gobernado alguna vez la razón? ¿Se ha logrado el consenso alguna vez de modo «racional»? MacIntyre menciona varios ejemplos de consenso premoderno en materia de moralidad. Pero nunca desvela acuerdo moral alguno que no esté basado en la costumbre, el

hábito o la autoridad incuestionable. Partiendo de las pruebas que presenta, podríamos incluso llegar a la conclusión —con Maistre, Schmitt y Strauss— de que el consenso normativo no se ha alcanzado nunca mediante argumentos racionales[11]. De hecho, si observamos más de cerca estos argumentos, podríamos sentirnos tentados de formular la siguiente hipótesis: MacIntyre no cree en realidad que los compromisos morales hubiesen sido justificados racionalmente en las sociedades premodernas, no habiendo encontrado justificación racional en sus modernas sucesoras. Piensa más bien que las sociedades premodernas eran moralmente saludables porque nunca se les planteó la cuestión de justificar las creencias morales. Las sociedades tradicionales eran estables y robustas porque nunca precisaron justificaciones racionales. Las sociedades modernas, por contra, son sociedades raquíticas y moribundas porque exigen demasiado de la capacidad humana de justificar racionalmente. Pretenden que la razón responda preguntas (¿cómo ha de vivirse?, ¿qué ha de hacerse?) que nunca hallarán una respuesta uniforme, a menos que los espíritus sean rigurosamente gobernados por la autoridad y la costumbre. El proyecto de la Ilustración estaba abocado al fracaso porque no es posible dar un fundamento racional al consenso moral.

Cierto es que ésta es una interpretación poco ortodoxa de *Tras la virtud* a la cual el mismo MacIntyre se opondría indudablemente[12]. Según ella, MacIntyre estaría más cerca del francmasón o del straussiano que del tomista que él afirma ser. Es verdad que no nos las vemos con un autor completamente consistente. Pero la interpretación que acabo de esbozar, si bien hace de él alguien más cínico de lo que en última instancia él mismo se atreve a ser, o es, tiene en cuenta algunos rasgos de importancia que de otro modo quedarían sin explicación. Por ejemplo, aunque MacIntyre se lamente de la pérdida de la comunidad, no por ello deja de espantarle —del mismo modo que a Schmitt o a Strauss— el fracaso de la autoridad y la religión.

Autoridad

El liberalismo es tan contrario a la autoridad como a la comunidad. Lo que la cultura liberal pretende, a decir verdad, es proscribir la mera idea de autoridad. El anhelo de una solución autoritaria al conflicto moral es el lado schmittiano del antiliberalismo de MacIntyre. Su uso de las palabras «autoridad» y «autoritario» es monolítico y reverencial. Al intentar convencer a sus lectores del valor moral de lo que llama «usos», por ejemplo, subraya la necesidad de la sumisión: «Adquirir un uso supone aceptar la *autoridad* de aquellos criterios y la inadecuación de mi propia actuación conforme a ellos». Llega incluso a definir los usos como «actividad(es) compartida(s) en la(s) que uno debe, inicialmente, aprender obedientemente, según lo hace el aprendiz». Desde esta perspectiva filoautoritaria y proobediencia, las sociedades liberales están fatalmente echadas a perder. Padecen «falta de capacidad reguladora del comportamiento individual». A este respecto, no deberíamos permitir que sus diatribas antiburocráticas, de regusto anárquico, nos distrajesen. MacIntyre rechaza la anarquía porque en ella se manifiesta la descomposición de la disciplina y la regla espiritual. La función que atribuye a la autoridad, a lo autoritario y a la autorización es más psicológica que social. Las normas autoritarias, por ejemplo, pueden liberar al individuo del fastidio que ocasionan los gustos efímeros y volubles. Cuando se está bajo el completo dominio de tales normas, se reconoce con gratitud que «lo que uno piense es irrelevante para

la cuestión de cómo debo vivir». Pero sobre todo, la autoridad puede dar a la gente «la certidumbre que proporciona la falta de elección». Esto es lo fundamental. La autoridad puede ofrecer una guía absoluta, puede rescatar al individuo del caos espiritual y la ansiedad frente a las decisiones difíciles. «Tenemos conciencia casi insoportable de las alternativas morales»[13]. La razón es incapaz de reducir este empacho de posibilidades; sólo la autoridad puede aliviar esta carga espiritual de la humanidad.

La Ilustración, según MacIntyre, esparce tinieblas por todas partes. Su ataque contra la superstición y la jerarquía derribó los puntales que sostenían la civilización humana. Ingenuos o diabólicos, los autores ilustrados tomaron erróneamente la «pérdida» por la «liberación». El problema fundamental de la sociedad liberal es la ausencia de piedad y respeto. Los filósofos ilustrados vieron en el socavamiento del espíritu devoto un signo de progreso moral, siendo éste en realidad un síntoma de decadencia moral. La libertad intelectual garantiza que «todo sea susceptible de crítica». Esto puede sonar bien en un primer momento, pero es profundamente corruptor. Vivir en una sociedad en la que nada es sagrado es espantoso: «El yo específicamente moderno […] no encuentra limitaciones en aquello sobre lo cual le es dado pronunciarse». Esta carencia de fronteras sólidas conlleva más que la mera desorientación moral. Conduce a la *anomie* universal. La gente necesita un punto fijo en este mundo en movimiento. Precisa un patrón fijo, un principio abrumador que sea absolutamente inatacable y pueda acallar el debate molesto. La sociedad liberal frustra, sin embargo, el ansia, innata en el género humano, de lo incontrovertible. La gente busca arrodillarse ante lo irrebatible, como decía el Gran Inquisidor. Pero el liberalismo, adicto a la duda, no permitirá que el espíritu humano tenga descanso alguno. La peor acusación que MacIntyre puede dirigir a las sociedades contemporáneas es la de que «carecemos de un criterio inamovible». Lo que busca es lo irrebatible. Tal anhelo explica su más bien oscura pretensión de resucitar la idea aristotélica de un *telos humano.*El *telos* es un *non plus ultra*, una estación término más que un pasaje, un estado de inacción o reposo en el que cesa el movimiento: «nuestro esfuerzo busca conseguir el reposo»[14]. Formulado de otro modo, un *telos* es un patrón de juicio no susceptible él mismo de ser juzgado. Tan pronto como queda establecido es inatacable. Pone «fin», palpable y empíricamente, a todo proceso de justificación.

Religión

En ocasiones el ansia de MacIntyre de una autoridad superior capaz de dirimir cualquier disputa y resolver cualquier duda parece tener raíces religiosas. Sin embargo, la organización y la retórica de *Tras la virtud* dificulta la estimación del peso relativo de las consideraciones teológicas y no teológicas de este argumento (como veremos, en obras posteriores MacIntyre se torna más franco en relación con su teísmo). En esta obra no se cansa de explicar que no es Jesús, sino Aristóteles «el protagonista que» él ha «contrapuesto a las voces de la modernidad liberal». La crisis contemporánea comenzó en el periodo que va del Renacimiento a la Ilustración, cuando «el mundo moderno vino a repudiar de un modo sistemático la visión clásica de la naturaleza humana». Lo que el liberalismo destruyó no fue la visión bíblica del hombre, sino la clásica. Esto es al menos lo que MacIntyre dice, pero no es precisamente lo que quiere decir. Un signo de tergiversación es su sugerencia inverosímil de que la reforma del siglo XVI representó una ruptura más radical con el pasado que la

ruptura entre la antigüedad pagana y el cristianismo medieval[15]. Esto no es verdad, y ni el propio MacIntyre cree que lo sea.

En varios pasajes cruciales MacIntyre muestra que su lealtad última está más del lado de la teología bíblica que del de la teología aristotélica. Su repetida denuncia de la «razón secular» le pone en evidencia. A la vez que se lamenta copiosamente del atomismo moderno y del desmoronamiento de los códigos de honor aristocráticos, ve en la secularización el pecado moderno por excelencia[16]. En todo caso, el liberalismo es apostasía. Ha destruido la fuerza que dio una vez «un trasfondo común y un fundamento al discurso moral»; es decir, la religión. Festejar la autonomía individual como hacen los liberales es renegar de la dependencia humana con respecto a Dios. Kant declara que los mandatos de la moralidad son vinculantes al margen de Dios. Otros liberales han cometido el mismo error. La «secularización de la moralidad que obró la Ilustración» estaba condenada al fracaso. Lo mismo podría decirse «del proyecto ilustrado de descubrir un nuevo fundamento racional y secular para la moralidad» o el intento de conseguir una «explicación racional y secular de la naturaleza y condición de la moralidad». Imprudente e impíamente, la Ilustración «pone en tela de juicio que los juicios morales tengan la condición de ecos presuntos de la ley divina»[17]. Ésta fue una maniobra desastrosa porque la moralidad ha dependido siempre (y debe seguir dependiendo) de la santidad. La persistencia del comportamiento moral en una sociedad posteológica prueba que a los seres humanos les es dado alimentarse de los despojos del pasado. No prueba que la moralidad pueda justificarse o sostenerse a largo plazo sin la religión.

Si las normas morales sólo pudiesen recibir apoyo de la explicación teleológica de la naturaleza humana de Aristóteles, la pérdida de prestigio de la religión podría no ser fatal para la moralidad. Pero la secularización *ha* sido fatal, según MacIntyre. Lo cual se debe a que sólo existe una única justificación irrecusable de la moralidad. Presupone que las normas son válidas si y sólo si son mandatos divinos. ¿Por qué habría de mantenerse una promesa o devolverse un préstamo si la Deidad no te lo ordena? La deplorable distinción entre hechos y valores puede, sin duda, superarse teológicamente. Para el creyente, el «ser» lleva inmediatamente aparejado el «deber ser». Los mandatos divinos son, *ex hypothesi,* moralmente vinculantes. No sería en modo alguno racional ignorar los mandatos o las prohibiciones del Todopoderoso[18].

En las sociedades religiosas del pasado las «reglas de la moralidad» se entendían como «expresiones de una ley en última instancia divina». Únicamente este hecho explica los increíbles estragos teóricos y prácticos causados por la secularización. Como Maistre y Strauss (pero más piadosamente que este último), MacIntyre está consternado por la desaforada crítica de la religión de comienzos de la edad moderna. El ataque ilustrado a la fe ha hecho que «el lenguaje y la práctica de la moralidad» caigan en un «grave desorden»[19]. Recurriendo a tal afirmación causal, MacIntyre no prescinde de «todo aliado argumentativo»: acabamos de mencionar a Maistre y a Strauss, dos de sus cofrades.

El consenso argumentativo no es posible sin la creencia compartida en un legislador divino. El ateísmo público explica por sí mismo por qué «el acuerdo sobre las reglas […] es algo que nuestra cultura individualista es incapaz de garantizar». Sin embargo, el derrumbamiento general de la creencia religiosa no ha borrado aún todo rastro de hábito religioso. Tras la secularización sólo nos quedan unos cuantos vestigios fragmentarios de tiempos pasados para justificar nuestras acciones y esperanzas. Una interpretación teológica, por oposición a comunalista, de *Tras la virtud,* destacaría la siguiente afirmación: «Los juicios morales son vestigios lingüísticos de usos del teísmo clásico que han perdido el

contexto que tales usos generaban». Por pura inercia fingimos que estos gastados fragmentos normativos son «vinculantes». Pero no estamos en condiciones de justificar esta creencia trasnochada ni el comportamiento que se apoye en ella. A decir verdad, «el carácter deontológico de los juicios morales es el espectro de concepciones de la ley divina que son sumamente ajenas a la metafísica de la modernidad»[20]. Como todo espectro, éste está presto a desvanecerse a la luz diurna de la razón secular.

Lo que precede son afirmaciones contundentes. Implican a las claras que el rasgo más importante de la sociedad moderna no es el atomismo, sino la irreligiosidad. Las idealizaciones MacIntyreanas de Aristóteles, la comunidad y los roles sociales deben por tanto carecer de la importancia que al principio pueda suponérseles. Los ejemplos que da MacIntyre de la comunidad moral que sobrevive en los márgenes de la sociedad liberal son, llamativamente, religiosos sin excepción: las comunidades protestantes blancas y negras del sur, los judíos ortodoxos, los ortodoxos griegos y el catolicismo irlandés. Así, cuando dice que las reglas morales estuvieron una vez «contenidas en un contexto que les confería inteligibilidad», los lectores podrían, con razón, preguntarse a qué se refiere[21]. ¿Está pensando en la *polis* griega, en las estructuras medievales de parentesco o en una fe incuestionable en el Dios de la Biblia?

Ciencia

Tras la virtud comienza con una espeluznante fantasía sobre una sociedad en la que los científicos naturales son emplumados y «linchados». A esta violenta parábola sigue sin un respiro la insinuación de que la revolución científica moderna fue el producto de un «movimiento político ignorante» que abrigaba el designio de aniquilar las prudentes, aun cuando indefensas, tradiciones religiosas. Y no es este el único pasaje en el que MacIntyre sugiere, al modo maistreano, que la ciencia es profundamente inmoral, que sus doctores son culpables de terribles delitos. ¿Por qué piensa tal cosa? El orgullo herido tendría aquí algo que decir. Los científicos han usurpado el prestigio social que antaño perteneció a teólogos y filósofos, entre los que se contaría el mismo MacIntyre. Y, por supuesto, le preocupa el modo como la ciencia promueve actitudes instrumentales. El quid de su oscuro ataque a la burocracia, por ejemplo, parece ser que la tendencia a la cínica manipulación de los burócratas tendría su Origen en la ciencia. Pero también esto es una vía secundaria. Lo que realmente le produce resentimiento es el destacado papel que la ciencia ha representado en la destrucción del teísmo, en el descrédito de esas visiones religiosas del mundo de las que, afirma, depende la moralidad misma. También con este argumento nos las hemos visto anteriormente. Hubo un tiempo en que el orden social estuvo sólidamente fundado en la religión. Por contra, lo único que sobrevive hoy es una «sociedad fundada en la física» y desde un punto de vista moral la física es algo vacío[22]. La ciencia no puede decirnos cómo vivir. La manzana del conocimiento es un fruto envenenado. Una sociedad que venera a la ciencia es una sociedad a la deriva.

MacIntyre sigue a Strauss y otros neoheideggerianos cuando denuncia las ambiciones prometeicas de la ciencia moderna. La ciencia pone en duda la realidad del azar al dar, supuestamente, a entender que la especie humana puede de algún modo sustituir a Dios. La ciencia social en particular, henchida de *hybris*, niega «la permanencia de *Fortuna*»(expresión que es cosecha de Strauss). Escribir «como si la fragilidad y la

vulnerabilidad pudiesen ser superadas en algún futuro progresista» fue una ingenuidad de «los pensadores de la Ilustración»[23]. Pero tal es lo que la revolución científica, con su promesa de que el hombre dominará al final la naturaleza y someterá al mundo a los designios humanos, les animó a hacer.

Conceptos funcionales

La ciencia, destructora de la religión y desencadenante de la anarquía, no mejorará nuestra suerte.

Lo que por supuesto haría la creación o el resurgimiento de la «comunidad». El argumento principal que en favor de la comunidad esgrime *Tras la virtud* arroja luz sobre la tensión fundamental que soporta el pensamiento de MacIntyre: la tensión entre el MacIntyre teísta y el MacIntyre comunitario. Aunque la invocación de la fuerza normativa de los mandatos divinos le permite sortear el abismo que separa el ser del deber ser, no se siente del todo cómodo con esta solución. Siendo su público una audiencia laica, prefiere mostrar un tipo muy diferente de afirmación, un «argumento válido que parte de premisas sobre hechos y lleva a una conclusión valorativa». Este segundo argumento, basado en lo que llama «conceptos funcionales», es un argumento comunitario, no teológico.

Para explicar su intuición básica recurre al ejemplo de «un buen reloj». Cuando empleamos conceptos funcionales de este estilo, nos las vemos con descripciones que son a la vez valoraciones. Si decimos, por ejemplo, que un reloj no me cabe en el bolsillo, estamos diciendo que es «malo» en un sentido objetivo. No hay separación entre «ser» y «deber ser». Las estimaciones valorativas caracterizan, sin más, aspectos del mundo. Para empezar, pueden ser verdaderas o falsas: «Decir que un determinado reloj es bueno equivale a decir que es la clase de reloj que elegiría quien quisiese que su reloj diese correctamente la hora (y no quien quisiese, digamos, lanzárselo al gato)»[24]. Tal ejemplo, afirma MacIntyre, muestra la insolvencia de las teorías éticas emotivista y decisionista.

Subsiste, sin embargo, un pequeño problema en esta apresurada línea argumentativa. El reloj de MacIntyre es «bueno» sólo en sentido instrumental. La racionalidad que decide si tal reloj es bueno o malo es la racionalidad de los medios y los fines. No requiere de juicios sobre el valor o la falta de valor de los fines. En consecuencia, los «conceptos funcionales» no cumplen la misión que MacIntyre dice que cumplen. La patente endeblez de este argumento sugiere que MacIntyre de carecer de un as teológico en la manga habría sido incapaz de sostener su desdén hacia la distinción entre ser y deber ser. Sin embargo, en *Tras la virtud* al menos, se niega a reclinarse y descansar enteramente en la voluntad revelada del Dios de la Biblia.

Roles sociales

La necesidad de un pasado manejable es perfectamente comprensible. Los usos de la nostalgia son, empero, variables. El ejemplo del reloj ayuda a explicar lo que MacIntyre pretende de sus comunidades premodernas. Proyecta en las sociedades arcaicas la certidumbre, unanimidad y seguridad que echa de menos en su propio mundo social. Lo que

más admira de los órdenes sociales tradicionales es la total ausencia de dudas: «Los héroes de la Ilíada no encuentran dificultad en saber lo que se deben unos a otros». No conocen la ambigüedad en relación con «lo que exige el rol social en que vive cada cual» (se mencionan aquí los ineludibles deberes que imponían los códigos arcaicos de venganza de sangre[25]). Allí donde todo lo que hay que hacer es cumplir con las obligaciones obvias asociadas al rango social, se ignora qué sea la vacilación. En las sociedades buenas «todo individuo tiene un rol y un estatus dado en el seno de un sistema de roles y status claramente definido». MacIntyre hace hincapié en la heteronomía de la socialización primaria: «Accedemos a la sociedad humana […] con uno o más rasgos atribuidos —roles en los que hemos sido concebidos— de los que hemos de aprender qué son a fin de ser capaces de entender cómo los demás reaccionarán ante nosotros y cómo podrán interpretarse nuestras reacciones frente a ellos». Los deberes se fijan a los individuos desde el exterior. Puesto que los deberes son heterónomos, los preceptos morales no pueden identificarse razonablemente con preferencias subjetivas. El contexto social especifica las obligaciones y los individuos no están facultados para ponerlas en tela de juicio. En tal situación, «existe un orden que nos conmina a perseguir ciertos fines, un orden de relaciones al cual aporta nuestro juicio la propiedad de la verdad o la falsedad»[26].

Esto supone un gran consuelo. Ciertamente «un hombre sabe quién es cuando conoce su rol en estas estructuras; y cuando sabe esto, sabe también qué se le debe y qué le debe quien desempeña cualquier otro rol o a quien tiene cualquier otro status». El conocimiento moral es un conocimiento de roles, el conocimiento de mi posición y los deberes que apareja. A diferencia de los habitantes de las sociedades liberales modernas, por tanto, a los miembros de las sociedades preliberales no les resultaba difícil responder a las preguntas ¿cómo he de vivir? ¿Qué debo hacer? «Ni resultaban tales preguntas difíciles de responder, sino en casos excepcionales. Pues las reglas dadas, que asignan su lugar en el orden social a los hombres y con él su identidad, prescriben asimismo el propio deber; el deber para con uno; el trato que uno merece caso de faltar a tales deberes y el trato y consideración que ha de darse a los demás cuando falten a aquéllos». La distinción entre hechos y valores no existía en las «sociedades tradicionales premodernas»[27]. Las preguntas morales se respondían por sí mismas. Conocer cuál era el propio deber era conocer un «hecho» que salía al encuentro: saber qué era lo que, *de hecho,* esperaban los demás que hicieras.

Un argumento fallido

Los reflejos conformistas y la obediencia incuestionable a las órdenes y las costumbres no parecen enteramente racionales. Con todo, MacIntyre afirma que en los órdenes sociales tradicionales el comportamiento moral era producto de la razón. Como revela la reflexión de la analogía con el reloj, sin embargo, «racional» se emplea aquí en un sentido estrecho o instrumental. Los preceptos morales se limitan a llevar a los individuos a desempeñar sus roles, es decir, a actuar del modo más beneficioso tanto para la supervivencia de su comunidad como para la consecución de sus propósitos colectivos. El individuo «bueno» es el individuo que sirve a su grupo —del mismo modo que un «buen» reloj es un reloj que da adecuadamente la hora. Una «mala» acción, por contra, es una acción que frustra la consecución de los fines comunes. MacIntyre define los «méritos» de los individuos, de modo radicalmente antiindividualista, como «aquellas cualidades del espíritu y el carácter

que contribuirían a la realización de su bien o bienes comunes»[28]. En tal sentido se presupone el valor del mantenimiento de un orden público determinado, como el valor que entraña el dar la hora. Que la consecución de fines colectivos es «buena» en un sentido no instrumental, se acepta simplemente por autoridad. Que se deban honrar las expectativas sociales queda como materia de fe.

El pensamiento teleológico es verosímil sólo en determinadas circunstancias. Puede decirse que un reloj tiene un fin o una función cuando existe *en el seno de un contexto determinado en el que sus tareas se imponen de modo exógeno.*Si los fines se fijan externamente, es muy razonable emplear un lenguaje valorativo, como en «bueno» o «malo», para describir aquellos rasgos de un objeto que contribuye a conseguir, o frustrar, tales fines. En el súmum de su capacidad de persuasión, MacIntyre escribe sobre las virtudes y los vicios humanos precisamente en estos términos. La condición de miembro de un grupo social premoderno, por ejemplo, dota al individuo de una fiable brújula moral: «Pertenezco a esta tribu, a este clan, a esta nación. Por ello, lo que sea bueno para mí ha de ser bueno para quien desempeña dichos roles. En condición de tal, he heredado del pasado mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una multiplicidad de deudas, herencias, esperanzas y obligaciones legítimas. Todo esto constituye lo determinado de mi vida, mi punto de partida moral». El contexto social torna concretas las obligaciones en las que el individuo se socializa involuntariamente. MacIntyre generaliza la idea de los deberes o metas concretados en el contexto en su concepto de «uso». No es necesario que nos detengamos aquí en esta faceta de su teoría. Basta con destacar que, pretendiendo llegar al colmo de la persuasión, define la virtud humana remitiéndose a las tareas que el medio social, o los juegos en los individuos que intervienen, asignan heterónomamente a los individuos: «Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a capacitarnos para alcanzar aquellos bienes que son inherentes a los usos»[29].

Llegado a este punto, el pensamiento de MacIntyre descarrila repentinamente. Sin dar explicación de ningún tipo, pretende suprimir de su método teleológico de valoración moral toda referencia a los contextos en que se definen las metas. Pasa de los seres humanos que habitan roles sociales al hombre en cuanto tal. Se desplaza de una forma contextualizada (y verosímil) de teleología a una descontextualizada (e inverosímil). Deja de referirse a objetivos que provienen del exterior, tales como dar la hora o desempeñar los propios roles sociales, para especular con la *actualización de las esencias.*Nunca se habría atrevido a proponer que un «buen» reloj es aquel que actualiza con gran perfección la esencia de la «relojidad». Para sus lectores no habría sido éste un buen ejemplo de «argumento válido que parte de premisas factuales para llegar a una conclusión valorativa». Pero es esto lo que, sin más ni más, espera que creamos con respecto a los seres humanos.

MacIntyre nunca se pregunta si su reloj es «bueno» con independencia de las funciones que podría esperar que este desempeñase. Pero tal es precisamente la pregunta que formula en torno al hombre: ¿Cuál es el «verdadero fin del hombre»? ¿Qué es un «hombre bueno» al margen de los contextos sociales que generan en él obligaciones que cumplir? En un cierto pasaje llega incluso a redefinir la «virtud». En vez de ser un rasgo que capacita al individuo para servir a su grupo o a desempeñar sus funciones sociales, la virtud reaparece sorprendentemente como una cualidad imprescindible para el florecimiento humano en abstracto[30].

En un primer momento da la impresión de que MacIntyre se vuelca en esta nueva dirección en razón de su fiel aristotelismo: «Según Aristóteles […] las virtudes se predican del hombre no en tanto que sujeto de roles sociales, sino en cuanto tal»[31]. Es por supuesto

difícil de seguir su intento de identificar el *telos* humano en abstracción de contexto social alguno. La confusión procede en gran medida del modo contradictorio en que pondera la visión descontextualizada del hombre. En un pasaje encomia a Aristóteles por desvincular al «hombre en cuanto tal» de sus roles sociales. En otro ridiculiza al liberalismo por hacer eso mismo. Una inconsecuencia digna de examen. Los liberales habían destruido la moral de la misma forma en que Aristóteles la había salvado: pretendiendo concebir a los seres humanos más allá de los roles sociales: «Sólo cuando se concibe al hombre como anterior a y en independencia de los roles sociales deja el "hombre" de ser un concepto funcional»[32]. De poco sirve pretender buscar aquí una coherencia subyacente. El argumento que más marcadamente se destaca en *Tras la virtud* implica que (pese a lo que MacIntyre declara explícitamente) también Aristóteles se equivocaba cuando afirmaba que «las virtudes se predican del hombre, no en tanto que sujeto de roles sociales, sino en cuanto tal». El hombre es un animal social. En las sociedades sanas tanto como en las teorías sanas «el individuo se identifica y constituye en, y por medio de, ciertos roles que le son propios; tales roles ligan al individuo con las comunidades, únicamente en las cuales y por las cuales pueden alcanzarse los bienes específicamente humanos»[33]. La descontextualización de la humanidad equivale al fin de la moralidad, tanto da *si* la lleva a cabo Aristóteles o Locke.

¿O no da igual? El ataque a las tendencias descontextualizadoras del liberalismo es el quid del argumento de MacIntyre. No obstante, en varios pasajes, y para aflicción de sus lectores, presenta su propia forma de teleología descontextualizadora. Un reloj seguirá siendo bueno o malo aun cuando no haya quien necesite saber la hora. No puede sorprender que este intento de definir el *telos* humano en abstracción de instituciones sociales reales y demandas sociales concretas termine decepcionando. MacIntyre declara, con toda la seriedad imaginable, que «para el hombre la vida buena es la que se vive buscando la vida buena para el hombre»[34].

¿Cómo llega a meterse en tal jardín? Si la moral es siempre contextual, ¿cómo puede a la vez ser no contextual? Si el peor de los pecados del pensamiento es el de concebir a los seres humanos al margen de sus roles sociales heredados, ¿por qué lo comete el mismo MacIntyre? Una vez más, un compromiso teológico que se oculta sólo a medias explica el embrollo. Por un lado, cuando va al encuentro de una visión salvífica de Dios, MacIntyre cree que el hombre es «bueno» al margen de cualquier contexto social. No es el último libro de la *Ética a Nicómaco* sino el cristianismo, o una de sus versiones, el que le lleva a insistir en una dimensión del yo humano situada más allá de toda influencia social. Por otro, el «descubrimiento» que airea con mayor orgullo es el de que los individuos se constituyen socialmente. Partiendo de esta premisa concluye que tratar a quien fuere como a un individuo en lugar de como a un miembro de un grupo de adscripción no podrá nunca tener una justificación moral. Los individuos poseen valores sólo cuando internalizan las reglas y las metas del grupo (su antiindividualismo se torna tan radical que, en cierto pasaje, defiende la idea de la culpa heredada[35]). Parecería que hubiese dos MacIntyres: uno que dice que las obligaciones morales se derivan de contextos y tradiciones sociales concretos; el otro que afirma que Dios las graba directamente en el alma de los individuos. Esta tensión fundamental aflige y vicia su pensamiento.

Más contradicciones

Tras la virtud rebosa de contradicciones grandes y pequeñas. Por ejemplo, MacIntyre se refiere disgustado a la autoridad burocrática, pero parece tener gran afición a la Iglesia medieval (precisamente la personificación de tal autoridad). Ataca la distinción entre persona y rol teniéndola por invención moderna, aun cuando es consciente de que la Iglesia medieval contaba con ella cuando se arrogaba el derecho a deponer reyes y aun cuando conoce y aprueba la doctrina agustiniana según la cual, por pecador que fuere, todo sacerdote puede, no obstante, administrar legítimamente los sacramentos. Pone en la picota la figura del moderno «terapeuta», mientras él mismo se autoproclama terapeuta de la sociedad en su conjunto. Afirma la total impotencia de los gestores burocráticos, aun cuando dice que tienen mucho poder. Se mofa de los burócratas y los terapeutas porque consideran que los fines morales son algo «dado». Pero recomienda también la obediencia a los mandatos divinos, admira a los héroes homéricos por su pasiva aceptación de las Obligaciones que les impone el rango social, anhela «un orden que nos conmine a la consecución de ciertos fines» e incluso se queja de que «el yo característicamente moderno, el yo emotivista, al adquirir soberanía sobre sus propios dominios, haya perdido los puntos de referencia tradicionales que proporcionaba la identidad social y la concepción de la vida humana como orientada hacia un fin *dado*»[36].

De modo semejante, MacIntyre ataca la autonomía del individuo en nombre de la devoción a Dios y el respeto a las tradiciones sociales heredadas, pero defiende «la autonomía racional» frente a la amenaza que supone el mecanicismo científico. Idealiza la «narrativa» (plagada de ficción) y se burla de la «ficción» (organizada narrativamente). Identifica el individualismo con el liberalismo que aborrece, aunque al final se descubre a sí mismo defendiendo la idea de la huida moral individual frente a Nozick y Rawls. Escribe cáusticamente de los liberales que han «abandonado la unidad moral del aristotelismo», pero alaba a Sófocles por haber negado que tal unidad exista. Pese a afirmar que admira *Antígona*, es capaz de escribir que quien puede imaginar un conflicto de lealtades entre sus amigos y su país carece de patria, es «un ciudadano de ninguna parte». Censura las relaciones instrumentales entre los seres humanos aun cuando escribe en ocasiones como si los individuos debiesen ser dóciles herramientas al servicio de sus grupos sociales. Expresa admiración por los jacobinos que consideraban «al solterón recalcitrante […] como un enemigo de la virtud»; alaba a Jane Austen, sólo dos páginas después, por su sereno enojo ante la desgracia social que cae sobre las mujeres que permanecen solteras. Argumenta que la aceptación del *autres temps, autres moeurs*[*], la conciencia de «la variedad y heterogeneidad de las creencias, las prácticas y los conceptos morales» minará la autocomplacencia occidental[37]. Sin embargo, afirma también, junto con Allan Bloom, que tal apertura de miras y el relativismo moral son una misma cosa —la flor más odiosa de la cultura liberal. Y declara que en la era moderna no se da el acuerdo moral, para a continuación dar media vuelta y arremeter contra sus contemporáneos por *coincidir* en la superioridad de la libertad y la igualdad sobre la solidaridad y la jerarquía. Obviamente, su puesta en escena de sí mismo como opositor solitario de la ortodoxia liberal incuestionable apenas cuadra con su queja contra la ilimitada controversia de la era moderna.

Otra contradicción palmaria merece nuestra atención. De una parte, el aristotelismo está firmemente enraizado en el contexto social de la *polis* griega. De la otra, podremos salvarnos a nosotros mismos si somos capaces (nosotros, los que jamás veremos una *polis)* de profesar hoy el aristotelismo. Resulta fascinante ver cómo MacIntyre se bandea en esta peligrosa transición que va del relativismo sociológico al absolutismo moral. En un momento dado afirma que Aristóteles fue el filósofo de la antigüedad, mientras que Nietzsche lo es de

la modernidad. Un momento después afirma que Aristóteles es también el filósofo de la modernidad. ¿Pero cómo puede sostener MacIntyre ambas cosas? ¿Cómo puede pasar tan a la ligera de la idea de que Aristóteles ofrece una explicación correcta de una sociedad tan diferente de la nuestra a la idea de que Aristóteles ofrece también una explicación correcta de nuestra propia sociedad?

Entender este brinco supone entender cómo MacIntyre salva a la esperanza de la desesperación. El pesimismo implícito de *Tras la virtud* es algo obvio[38]. El libro da por supuesto que queremos y necesitamos la unanimidad ética y que no podremos alcanzarla jamás. Por desgracia, «nuestra sociedad no puede esperar conseguir el consenso moral» y «la política moderna no puede constituirse en materia de genuino consenso moral». Otros intentos modernos de revivir la antigua virtud terminaron anteriormente en el desastre. De aquí que «la verdadera lección que cabe extraer de los Clubes Jacobinos y su ruina es que no es posible abrigar la esperanza de reinventar la moralidad a escala nacional». Expresado más directamente: «Estamos ya entre tantos males que no es posible encontrar grandes remedios».

Con todo, en medio de la oscuridad reinante, aparece un hilo de luz. La crisis actual da cabida al menos a pequeños remedios. Y tal es lo que propone MacIntyre en lo que es, manifiestamente, el punto culminante del libro: «Lo que importa a estas alturas es la construcción de formas locales de comunidad en las que pueda sostenerse la vida civil, moral e intelectual en estos años oscuros en los que aún estamos»[39]. En estos tiempos terribles en que las viejas jerarquías de valores se han derrumbado, los hombres de buena voluntad deben agavillarse y echarse al monte. Si anteriormente los descontentos habían intentado cambiar la sociedad, hoy deberían marcharse del pueblo.

Con todo, no debería darse a esta llamativa declaración una importancia excesiva. La invitación a formar parte de «una comuna de marginados» no es todo lo que MacIntyre puede ofrecer[40]. Qué duda cabe que este argumento en pro de un aristotelismo renovado no garantiza la creación de subculturas de refugiados. Pregunta: «¿Cómo puede formularse el aristotelismo de forma que se constituya en una presencia moral en un mundo en el que no hay ciudades-estado?»[41]. La respuesta está lejos de proponer soluciones a pequeña escala del tipo oasis comunitario en medio del desierto liberal. Más bien quiere enseñarnos a percibir la *comunidad latente* que, sin que nosotros lo sepamos, llevamos ya dentro. Podemos salvar nuestra oculta naturaleza comunal, sugiere atrevido, simplemente con contemplarnos a nosotros mismos con ojos aristotélicos.

Repárese con qué cautela formula MacIntyre su propuesta: «La sociedad moderna no es, a menudo, al menos en *la apariencia superficial,* sino una colección de extraños en la que cada cual persigue su propio interés con la menor restricción posible». La sociedad moderna no es profundamente atomística sino sólo superficialmente. Bajo la fragmentada superficie, el entendimiento compartido pervive. Para rescatarnos del deber moderno, todo lo que MacIntyre necesita hacer es retirar el manto de ideología liberal que cubre nuestros yoes latentemente comunitarios. El aristotelismo no pone patas arriba las instituciones sociales. Se limita a «devolver la inteligibilidad y la racionalidad a nuestras actitudes y compromisos sociales»[42]. Lo cual da la impresión de ser un procedimiento relativamente indoloro. Es indudable que nunca una política trasformadora ha parecido tan benigna. MacIntyre quiere hacerse cargo de nuestras viejas «actitudes y compromisos morales y sociales» y darles una nueva «inteligibilidad y racionalidad». A fin de capacitarnos en este extremo, nos abastecerá de un lenguaje nuevo (para rehacer la sociedad sólo hemos de redescribirla). De tal suerte le es dado al filósofo revolucionar el mundo. Refutando las falacias del pensamiento liberal

(según el cual los individuos existen al margen de la sociedad y así sucesivamente), Macintyre nos salvará de nosotros mismos.

Dobles raseros

En el lenguaje actual —y por tanto degenerado— MacIntyre descubre «una estridente mezcolanza de fragmentos mal encajados» o «fragmentos conceptuales mal encajados de diversas partes de nuestro pasado». Tras esta afirmación se encuentra la sugerencia inverosímil de que la cacofonía moral es privativa del mundo moderno. La imagen subyacente de todo su argumento es ésta: el vaso una vez intacto yace hoy hecho añicos. Pero esta imagen es probablemente engañosa. Desde un punto de vista arqueológico, el vaso ha estado siempre roto. MacIntyre observa con desaprobación que «las expresiones y los usos de la moral moderna sólo pueden entenderse como supervivientes fragmentarios de un pasado ya ido»[43]. Pero algo parecido puede decirse de todas las sociedades conocidas.

Casi todas nuestras locuciones diarias se formaron en una época sombría de la que apenas sabemos nada. Las palabras son un hervidero de alusiones y connotaciones a medias comprendidas. Lo *cual ha sido siempre cierto.*Tal el carácter de palimpsesto de toda cultura humana conocida. No importa cuán remotamente miremos en las brumas del tiempo, que descubriremos sociedades atestadas de huellas fósiles apenas comprensibles de tiempos pasados aún más remotos. Los seres humanos se las han apañado siempre con códigos sociales cuya historia y completo significado eran oscuros. Nadie ha vivido jamás en una cultura por completo transparente. La obstinada persistencia de un pasado a medias olvidado es un aspecto universal de la civilización humana. No es posible deformar convincentemente este hecho hasta convertirlo en una crítica de la modernidad o en una excusa para despreciar al liberalismo. Podría argüirse, por el contrario, que las sociedades modernas eliminan las obsesiones del pasado con mucha mayor efectividad de la que las sociedades tradicionales lograron nunca.

A MacIntyre le es dado representar la historia como un proceso de degeneración o «decadencia moral» sólo a causa de su confianza, típicamente antiliberal, en los dobles raseros[44]. Pese a todo cuanto dice, los roles y las expectativas sociales modernos aportan al individuo de hoy tanta orientación práctica como sus equivalentes arcaicos hicieron en tiempos pasados. Tal como nos lo recuerda el retrato que de Trasímaco nos dejara Platón, no hay nada distintivamente moderno en el abuso del lenguaje moral que encubre propósitos inmorales. Los conflictos morales descritos por Max Weber no son más «subjetivos» que los que Sófocles describiera[45]. Si hubiese prestado atención a quienes le rodean, MacIntyre habría descubierto que el «hombre» es hoy tan «animal fabulador» como lo fue siempre. La preocupación liberal por las reglas no ha implicado nunca un menosprecio indiscriminado de las virtudes. La noción de amistad no es «ajena» al mundo moderno[46]. Es más, en la sociedad liberal moderna *existe* un núcleo de acuerdo moral. Ni aun los más reaccionarios soñarían hoy con proponer el reestablecimiento de la esclavitud, mientras que, a juzgar por las apariencias, ni los más ilustrados de entre los filósofos atenienses soñaron jamás con abolirla. El tabú de la esclavitud humana, que parece haber aparecido en Europa hacia el 1700, es una premisa moral que comparten sin excepción los miembros de las sociedades liberales contemporáneas. Precisamente ésta es la clase de norma que MacIntyre afirma que no puede existir hoy día. MacIntyre menciona de pasada «la indefendible defensa que

Aristóteles hace de la esclavitud»; pero como opositor inflexible que es de «la moralidad de la modernidad» no se extiende en el asunto[47].

El conflicto moral en el mundo preliberal

El pasado rebosa «interminables» o «imperturbables» disputas morales. Pero, como observa un crítico, MacIntyre «no intenta jamás comparar la cuantía del desacuerdo en nuestra cultura con la de tiempos pasados»[48]. Y esta falta de análisis comparativo debilita seriamente su argumento. Bien es cierto que su negativa a perseverar en esta materia es fácilmente comprensible. De hecho, los mejores capítulos de *Tras la virtud* encierran largas discusiones del conflicto moral premoderno. Éste es uno de los rasgos más llamativos, por no decir divertidos, del libro. La premisa inicial de MacIntyre es que el conflicto moral moderno representa un declive peligroso con respecto a la armonía moral de otros tiempos. Los lectores quedan estupefactos, en consecuencia, cuando se les notifica la «general incoherencia de la cultura ateniense en el uso del lenguaje valorativo». ¿Es posible que también la moralidad ateniense sufriese un grave desorden? Quizá el «grave desorden» aflija a todas las sociedades, pasadas o presentes. En tal caso, la historia Occidental no podría caracterizarse como una Decadencia moral. Así pues, MacIntyre se contradice. Primeramente dice que la disonancia normativa es exclusivamente moderna y a continuación añade entre paréntesis que las disonancias normativas afligieron a la antigüedad y también a la Edad Media. No nos las vemos aquí con unas anecdóticas tierras movedizas. Se trata más bien de una retirada o de una rendición en toda regla. Como si quisiera destacar con masoquismo su propia autorrefutación, MacIntyre insiste una y otra vez en la cacofonía moral de la antigüedad: «El vocabulario y el concepto moral griego es considerablemente más incoherente de lo que podríamos percibir a simple vista». En varias ocasiones significativas, en efecto, se identifica como héroe del libro no a Aristóteles, sino a Sófocles, precisamente porque el autor de *Antígona* reconocía lo permanente del conflicto moral imperturbable, mientras que el autor de la *Ética a Nicómaco* no lo hacía[49].

El sorprendente punto de vista de MacIntyre sobre el desorden y la discordia moral de la antigüedad se complementa con el capítulo sobre la Edad Media, dedicado casi en exclusiva a «la heterogeneidad del pensamiento medieval». Describe aquí a la Europa medieval como «una cultura en la que la vida humana estuvo en peligro de ser aniquilada por el conflicto entre demasiados ideales y formas de vida». La cultura cristiana monolítica es un mito, explica. «La cultura medieval […] era un equilibrio frágil y complejo entre varios elementos dispares y en conflicto». MacIntyre se centra con particular perspicacia en la profunda disonancia moral entre el cristianismo, el feudalismo y los restos supervivientes de la cultura grecorromana. Lo que le interesa más en particular es «la tensión entre la Biblia y Aristóteles» que pervivió durante toda la Edad Media. El conflicto entre ambas perspectivas era, por supuesto, inevitable. Por una razón: «Ciertamente, Aristóteles no habría admirado a Jesucristo». Cristo enseña que debemos amar al pecador, mientras que Aristóteles sostiene que un hombre bueno no puede ser amigo de un hombre malo. El cristianismo predispone a que se perdone al culpable, mientras que los filósofos paganos aconsejaban por lo general que se castigase a quienes estorbasen los fines colectivos. *Hamartia no* significa en realidad «pecado» y el griego clásico carece de vocablos para caridad o incluso arrepentimiento. Aristóteles no hace nunca mención de la paciencia, no habría considerado a la caridad como

una virtud y veía en la humildad un vicio sin más. La historia del ladrón en la cruz le habría dejado de una pieza. Desde el punto de vista griego los accidentes (la fealdad, la puerilidad, las desgracias de Príamo) o la baja cuna pueden excluir al individuo del bien, mientras que para los cristianos el infortunio no puede excluir a la persona del bien humano en tanto ésta no consienta en el mal. De modo semejante, «la noción de la redención final de una vida casi completamente impenitente no cabe en el programa aristotélico». Y así sucesivamente. La cultura medieval fue un batiburrillo discordante de ideales feudal-caballerescos, aristotélico y cristiano. Dada la chirriante disonancia existente entre las perspectivas griega y bíblica, no puede sorprender que «las sociedades medievales fuesen en general sociedades del conflicto, la alegalidad y la multiplicidad»[50].

Éste es un análisis agudo y convincente. Es también inconcebible, puesto que MacIntyre *prosigue* lamentándose por la armonía del pasado y el «marco del acuerdo medieval»[51]. Si en la Europa premoderna se dio tanto conflicto, ¿por qué hablar de una grave pérdida cultural? ¿Si el vaso estaba ya hecho pedazos por qué entonces culpar al liberalismo de haberlo roto, de haber quebrado una hermosa tradición de consenso moral? Si tanto la Antigüedad como la Edad Media eran culturas mestizas, rebosantes de discordia ética, ¿en qué queda lo privativo de la época moderna? MacIntyre no responde nunca a estas preguntas y ni siquiera las formula claramente.

Racionalidad y tradición

Sin llegar a campeón de la firmeza, MacIntyre es, con todo, notablemente constante. Su celo misionero es inextinguible. *Justicia y racionalidad*, de 1988, y *Tres versiones rivales de la ética,* de 1990, son las siguientes entregas de su advertencia apostólica contra la herejía liberal. Los temas que tocara en *Tras la virtud* reaparecen al completo. Comienza por señalar la irresolubilidad de los debates morales modernos. Y a continuación se pone a explicar y a resolver este problema mediante una «exposición de lo que la racionalidad es». Al principio argumenta diciendo que «la racionalidad como tal no existe» y que, en consecuencia, los conceptos y normas heredados deben animar el razonamiento moral[52]. Sólo *«en tanto que* miembros» de un grupo nos es dado razonar moralmente.

Sólo invocando compromisos valorativos legitimados por una cultura compartida nos es dado justificar nuestras acciones. El pez fuera del agua no puede nadar. El agente moral separado de la tradición no puede ser racional. Esto suena a relativismo cultural, pero no es en relativismo en lo que piensa MacIntyre.

Como de costumbre, apoya su punto de vista teórico en una retahíla impresionante de textos antiguos, medievales y modernos. Los filósofos morales, nos dice, deberían estudiarse históricamente, en su contexto original. Su intención, empero, es polémica, no histórica. Aun cuando ahora lo llama con menor frecuencia por su nombre, el «liberalismo» sigue siendo su objetivo principal. El «orden social del individualismo moderno» sigue asociándose a la «degeneración moral». Y sigue siendo necesario exorcizar el «fantasma» de la Ilustración. En cuanto al empeño kantiano de construir «una moralidad para individuos al margen de la tradición», MacIntyre, como era de prever, sigue mostrándose mordaz[53]. Los liberales odian la tradición en la misma medida en que ignoran su existencia. Elevan a ideal moral la carencia de hogar y el extrañamiento. Rawls peca cuando supone que la «racionalidad ideal» es el posible punto de destino de «los seres que se despojan de lo social» y que la justicia

puede basarse en rasgos que pueden darse en los seres humanos al margen de su pertenencia a comunidades específicas.

No causa sorpresa que se nos diga que la *polis* griega era receptiva a la justificación racional de los fines; sin embargo, la «modernidad del siglo XX», desmoralizada por la duda, no lo es. En nuestra sociedad «la persuasión no racional desplaza al argumento racional»[54]. No se da prueba alguna de que los argumentos racionales tuviesen un papel importante en las sociedades preliberales. *Justicia y racionalidad* se ocupa menos de la racionalidad y la justicia que del cierre de la mentalidad occidental, una mentalidad que es tanto más cerrada cuanto más abierta. Al tiempo que ridiculiza la cultura terapéutica de la «modernidad», MacIntyre se representa una vez más a sí mismo como architerapeuta, ofreciéndose a curar nuestro malestar moral con su especulación sobre la tradición.

Pero ¿qué es la tradición? La respuesta a esta pregunta elemental es menos satisfactoria de lo que cabría esperar. Las tradiciones se asocian, sin un orden particular, con sociedades, grupos, culturas, lenguas, ciencias y redes de creencias (también con modos de vida, vestimenta y buenas maneras en la mesa inclusive, y líneas de investigación). La discusión de MacIntyre da por sentado que algunas tradiciones se caracterizan por la ingenua potencia (no se formulan preguntas, no se tienen en cuenta alternativas), mientras que otras se caracterizan por una aguda autoconciencia y una lucha constante con las críticas internas y externas. Pero nada provechoso se dice sobre estas diferentes clases de tradición. De forma generalizada, pero no consistente, MacIntyre se inclina hacia un planteamiento intelectual: «Una tradición es un argumento que se extiende en el tiempo»[55].

En las páginas finales de *Justicia y racionalidad*,MacIntyre admite que el prólogo ha concluido: el próximo libro lo escribirá en calidad de portavoz de una de las tradiciones que acaba de describir. *Tres versiones rivales de la ética* es, en efecto, un libro algo más franco en lo tocante al lado del cual está el autor. Y eso que la obra anterior era ya desinhibidamente partidista. Se construye en torno al combativo supuesto de que una tradición en particular puede derrotar a sus principales rivales. En *Tras la virtud*,MacIntyre había señalado que Santo Tomás de Aquino era «una figura inesperadamente marginal en la historia que escribo»[56]. En las dos obras que siguieron, MacIntyre dio a los lectores lo que éstos esperaban. Desafió a «la hegemonía cultural y política del liberalismo» en nombre de Santo Tomás. La tradición que el mismo MacIntyre sigue, pese a estar «aun en construcción», cuenta ahora con un promotor de autoridad.

El espíritu partidista de MacIntyre brilla en una acerba digresión en torno al *New York Times*, «esa hoja parroquial cargada de opulenta y autocomplaciente ilustración liberal» (que yo sepa, ésta es la única ocasión en que emplea la palabra «parroquial» en un sentido peyorativo). Los lectores del *Times* parecen ser «una comunidad de fe prerracional» «tanto como pueda serlo una congregación de fundamentalistas evangélicos». Los primeros son, a decir verdad, aún más irracionales que los últimos. A diferencia del converso, el liberal del *establishment* de la costa este «no se reconoce a sí mismo por lo que es». MacIntyre escribe con comprensión de los fundamentalistas protestantes, con sincera exageración, porque el enemigo de su enemigo es su amigo. La sociedad liberal finge tolerancia, acusa, pero deja «poco espacio […] para cuestionar al liberalismo»[57]. Una acusación discutible, dado que la persona que la formula se encuentra en una magnífica posición para exponer su punto de vista y es a la vez perfectamente libre de hacerlo. Sin embargo, su atractivo psicológico no debería pasarse por alto. Si la crítica fuese literalmente inconcebible, la repentina llegada de un crítico sería saludada como un milagro.

MacIntyre niega en ocasiones que haya criterios neutrales e independientes de las

tradiciones que nos permitan escoger entre tradiciones. Mas si atendemos a lo que hace en vez de a su sermón altisonante, empezamos a dudar. Implícita aunque oscuramente, distingue entre tradiciones buenas y malas partiendo de razones extra o supratradicionales. Las tradiciones buenas, con independencia de sus contenidos, fomentan la impresión de certidumbre, ponen fin al debate inacabable, refuerzan la solidaridad social, dan «unidad a la vida». Las tradiciones malas, con independencia de sus contenidos, son internamente inconsistentes, irracionales por autocontradictoria. El liberalismo, por ejemplo, se refuta a sí mismo; pretendiendo ser cosmopolita en sentido amplio, conduce a un provincianismo estrecho. Los liberales afirman también que las preferencias nacen de la naturaleza y no del desarrollo social, lo cual es empíricamente falso.

La polis

En tanto crítico cultural retrospectivista, MacIntyre continúa empleando a la *polis* griega como flagelo para azotar al hombre moderno. El castigo que inflige no es muy straussiano, por supuesto. No invoca la filosofía ateniense para contraponerla a las creencias vulgares del ateniense medio (o al menos no desde *el* primer momento). Al principio apela a la vida de la comunidad griega misma. Estudiar la antigüedad equivale a percatarnos de lo socialmente degenerados que somos los que llegamos después. La imagen que traza de las antiguas repúblicas esclavistas es congruentemente anodina. En efecto, alguno de los capítulos iniciales de *Justicia y racionalidad* da la impresión de ser una mezcla de teoría aristotélica y folleto turístico: *«Lapolis* es la comunidad humana perfecta y completa en la consumación de su *telos»*[58].La *polis* aspira «al bien y a lo mejor en tanto que tal». Entregado a una «actividad para la cual su alma está perfectamente capacitada», el ciudadano procura la virtud, en tanto que la ciudad se dedica a integrar cualquier empeño de utilidad en un todo hermosamente coherente. Una vez más, a los amigos no les une algo tan insustancial como la mutua simpatía o la preocupación por la individualidad del otro; más bien «cada quien se preocupa de los demás en razón primeramente de la relación de todos con el bien». Y los ciudadanos se dedican con relativa poca frecuencia al regateo, al pensamiento coste-beneficio, al razonamiento instrumental o a los conflictos de intereses, pues disfrutan del mutuo entendimiento y las metas comunes.

A diferencia de las sociedades contemporáneas, la *polis* ofrecía un *«locus* de racionalidad». Era un estanque en el que los ciudadanos-peces podían nadar con comodidad. Hizo al parecer posible *el* «“razonamiento” sobre asuntos morales animando a sus miembros a abrazar, a instalarse en, una rígida jerarquía de valores», envolviéndolos en una red, apretadamente tejida, de roles sociales. Nos limitamos a transcribir este argumento de *Tras la virtud.*La moralidad del *este es mi sitio y estos mis deberes* ofrecía al individuo, en cualquier momento, instrucciones precisas. Lo que explica cómo puede «construirse» la moralidad por medio de la pertenencia: «En tanto que sujeto autorreconocido de un rol social», las personas «hacen lo que su rol prescribe». En una sociedad semejante «sólo puede haber en un momento dado una acción correcta que ejecutar»[59]. La racionalidad, gracias al cielo, significa la ausencia de elección.

El «bien supremo» del ciudadano se encierra en sus actividades estructuradas, no en la naturaleza humana misma. Los bienes son específicos de la acción. En tanto que red de actividades hábilmente dispuesta, la *polis* garantiza que «los bienes se ordenen conforme al

rango» y que los ciudadanos cumplan las tareas que les sean más idóneas (los marginados, por contra, quedan liberados de compromisos morales). MacIntyre arguye una vez más que el individuo sólo puede aprehender el bien que le da razones para actuar cuando desempeña un papel específico en una actividad organizada. Quienes no sean ciudadanos no serán capaces de entender este bien; del mismo modo que, hoy día, los profanos en ciencia son incapaces de entender una discusión sobre física de partículas. He aquí un ejemplo clarificador: «Un jugador de hockey en los segundos finales de un partido crucial tiene oportunidad de pasar a otro miembro de su equipo mejor situado para marcar el tanto que precisan. Necesariamente, podríamos decir, si ha percibido y juzgado la situación de modo correcto, debe dar el pase inmediatamente». En quienes se hallan imbuidos por entero en el uso social, el comportamiento idóneo se esboza con «necesidad e inmediatez» —con la fuerza irresistible de una revelación religiosa. MacIntyre encarece este orden laico como sólo un religioso sabe hacer: «Que fuera de la *polis no* sea posible la racionalidad práctica es el equivalente aristotélico del *extra ecclesiam nulla salus*»[60].

Lo que MacIntyre discierne en la *polis* es, una vez más, la salvación —específicamente la salvación frente a la duda. Los individuos modernos tienen «demasiadas convicciones a medias y no demasiadas convicciones coherentes»[61]. Razonan pulcramente qué es lo mejor que pueden hacer para, en el último momento, cambiar de parecer. Una tradición bien organizada evita comportamientos frívolos y despistados. Ofrece alternativa al escepticismo y quietud a la duda. Aprender una lengua «compromete» a las personas con creencias autorizadas sobre el vicio y la virtud. Las lenguas, por supuesto, permiten permanentemente la opción de decir «no» o «discrepo» o «no estoy seguro», pero MacIntyre evita tan inquietantes pensamientos. Los roles sociales eliminan las alternativas desorientadoras: el «rebaño» da al «pastor» lo que le debe sin hacerse preguntas. En un primer momento el liberarse de la lucha se consigue por medio de una educación en la virtud. Mediante la disciplina involuntaria, la pasión bruta se metamorfosea en virtud y «deseo justo». Más tarde, los ciudadanos virtuosos pueden actuar con el piloto automático, sin verse nunca tentados por lo malo, eligiendo siempre el bien de modo espontáneo.

Un giro sorprendente (uno más)

La tradición en cuyo seno una acción se produce puede apoyar a ésta. ¿Pero cómo justificar la tradición como un todo? ¿Defendería MacIntyre la inmolación voluntaria de la viuda hindú, simplemente porque es tradicional? Este dilema ya se había planteado, sin llegar a resolverse, en *Tras la virtud*, donde la definición que MacIntyre da de la «virtud» fracasa. La define como una cualidad que hace posible que el individuo desempeñe sus roles sociales. ¿Pero qué pasa con los roles depravados? ¿Querremos llamar «virtudes» a esas cualidades que capacitan al matón de la Mafia a actuar como se espera que actúe un matón de la Mafia? Siempre es posible, qué duda cabe, definir el «bien» y el «mal» por referencia a los fines y roles que fija la sociedad en la que hemos nacido. Pero si concebimos el juicio moral exclusivamente en tales términos, nos estará prohibido preguntar por la bondad o la maldad de los mismos fines, roles o expectativas predeterminados. Podemos emplear la «razón instrumental» para identificar acciones que cumplen las funciones que el contexto social nos asigna, pese a que ésta no sirve para responder a la pregunta de si el contexto mismo es moralmente bueno.

Hablando de las sociedades arcaicas en *Tras la virtud*,MacIntyre admitía que «todas las cuestiones de elección se dan en un marco; por lo tanto, el marco mismo no está sujeto a elección». Pero, en su condición de portavoz autoproclamado de cierta «razón» superior, tal limitación no podía satisfacerle. No podía esperar que la gente aceptase todos los rasgos de su identidad social heredada al margen de lo viles que éstos fuesen. Se vio así forzado a afirmar que, en una sociedad ideal, los mismos criterios valorativos de la comunidad estarán sometidos a valoración. Ahora resulta que el ateniense es superior a sus antepasados homéricos precisamente en este sentido. Dispone de «criterios por medio de los cuales puede cuestionarse la vida de su propia comunidad» como un todo[62]. Sin embargo, estos criterios deben proceder de tradiciones heredadas, no de «la racionalidad como tal».

MacIntyre vuelve sobre este problema y su solución fallida en *Justicia y racionalidad*.¿Qué hay de tan racional en conformarse a un fin socialmente dado? Ante todo, ¿por qué jugamos al hockey? Para responder a estas preguntas y desorientar al lector, MacIntyre se lanza una vez más a una investigación anticontextualista en pos de «un criterio fundacional externo a todo uso establecido» o de «principios cuya autoridad no dependa del orden social». Este sorprendente viraje en redondo es un rasgo predecible en cualquier antiliberalismo «blando». Habiendo adormecido al lector con fantasías sobre la tradición absorbedora de dudas, MacIntyre cambia bruscamente las tornas, lanzando un ataque supremo contra los «valores ya reconocidos» y «criterios *de facto* sostenidos por grupos particulares». Tras repudiar el desarraigo, repudia también ahora el arraigo. Concede ahora preeminencia a la insubordinación frente a la subordinación, a los descarriados frente a los integrados. No sólo puede el pez vivir fuera del agua, sino que debe poder volar para respirar libremente. En su condición de ciudadanos erráticos o delincuentes, Sócrates y Platón no estaban atascados en su cultura. Por ello podían «cuestionar» con éxito «las convicciones sobre la *polis* del ateniense ordinario»[63]. Llegados a este punto, MacIntyre empieza a sonar a Strauss.

Los filósofos son insensibles a los encantos de la tradición. Piensan que los argumentos que parten de lo que ha sido y acaban en lo que debería ser carecen de fuerza. Los pensadores independientes no argumentan según viejas costumbres sino conforme a la verdadera razón[64]. Únicamente los hábiles retóricos, no los verdaderos filósofos, apelan a los valores de la comunidad. Los filósofos quieren saber «qué sea lo bueno y lo mejor, en cuanto tales, al margen de condicionamientos», con independencia del contexto de un uso o cultura dados. Debe evitar «no el error desde este o aquel punto de vista, sino en cuanto tal»[65].

Dando la espalda al relativismo cultural, MacIntyre considera a la estructura de roles como un problema, no como una solución: «En la mejor clase de *polis* la participación de las mujeres y los artesanos requeriría una clase de reestructuración de roles ocupacionales y sociales que el mismo Aristóteles habría sido incapaz de concebir». Las formas de la racionalidad imbuidas culturalmente no bastan. Uno puede conjeturar que «el propio esquema conceptual y de creencias, como *totalidad*, podría de algún modo ser erróneo». Una sociedad entera puede ser justamente condenada por infringir tabúes que no dependen de tradición alguna. Todo esto suena muy bien. En realidad suena a genuinamente liberal. La esclavitud no tiene justificación moral sólo porque amos y esclavos estén acostumbrados a ella. Por desgracia, el ataque de MacIntyre a las normas heredadas hace saltar por los aires la totalidad de su proyecto. Destruye la idea de que virtud significa cumplir con los roles sociales preestablecidos. Si los criterios de la sociedad han dejado de ser sagrados y de estar fuera del alcance de la crítica, entonces no sirven ya al propósito para el cual MacIntyre

quería que sirviesen. Una tradición abierta en la que «no haya, ni pueda haber, finalidad alguna» no dará fin al debate interminable[66]. Los usos en los que estamos inmersos no acallarán por más tiempo el desacuerdo ni darán protección frente a la duda.

Tradiciones en marcha

Ernest Gellner bromeó en cierta ocasión sobre la capacidad de MacIntyre de «subirse al cajón de la arenga callejera y sonar como un obispo»[67]. Con sus idas y venidas de la Iglesia a la izquierda, MacIntyre ha sido siempre incapaz de decidirse a hablar bien de algo por mucho tiempo, ya sea la reverencia o la impertinencia, la obediencia o la rebelión. Para aliviar la tensión (que soporta bastante alegremente), de tarde en tarde se concede alguna incongruencia enloquecedora, o despellejar el espíritu crítico en algún capítulo y glorificarlo en algún otro. Celebrará en un primer momento la tradición por su condición de parapeto frente a la duda, para a continuación alabar la subversión de la tradición operada por la duda socrática. Y aún va en busca de un camino intermedio, de una «tercera vía». En ciertos pasajes clave retorna su interpretación de la tradición como una búsqueda inacabada «del bien». Partiendo de este modelo, la demostración socrática de que los valores comunitarios están en bancarrota y son incoherentes no erosiona la tradición; es, por el contrario, un ejemplo de «tradición que goza de buena salud», lo que significa: una tradición *en route*, una tradición involucrada en un proceso infinito de corrección y mejora de sí misma. A diferencia del partido de hockey, «una tradición de investigación racional» se refiere a algo exterior a sí misma, promueve la aspiración a la verdad y posee la facultad de progresar intelectualmente. En tanto que proceso de aprendizaje, tal tradición precisa de participantes para mantener una cierta distancia crítica. Sus miembros están imbuidos de «una comprensión de las cosas tal como éstas son en términos absolutos y no desde un mero punto de vista». Pero llevan a cabo su investigación *en el seno* de un marco de referencia, o tradición, único. Por tanto, no les es dado alcanzar su meta; el esfuerzo mismo, empero, bajo la égida de sus roles sociales, les da «base para apelar contra el orden social»[68].

¿Cómo nos será posible distinguir, de acuerdo con MacIntyre, entre una tradición que se perfecciona a sí misma y una meramente satisfecha de sí? Si no podemos apartarnos de nuestras categorías y de nuestra cultura, si no podemos comparar nuestras ideas con una realidad no interpretada ¿cómo podríamos distinguir el progreso caso de toparnos con él? Si carecemos de «datos preteóricos», ¿cómo podríamos estar seguros de que nuestro pensamiento se adecua al mundo? ¿Cómo podríamos saber que una investigación se está realizando de un modo racional? ¿Y cómo podría considerarse una tradición investigadora superior a otra?

Cuando las comunidades carecen de ventanas, o son autistas, escribe MacIntyre (invocando lo que parece ser un criterio de éxito o fracaso supratradicional o neutral desde el punto de vista del contenido), pueden ser acusadas de irracionalidad, es decir, de prefigurar la evidencia de la que extraen sus conclusiones. Las comunidades racionales, por el contrario, cuentan con patrullas de frontera apáticas y permiten encuentros inquietantes con tradiciones foráneas, con teorías coladero y con situaciones confusas. MacIntyre sigue siendo un antiliberal «blando» aun cuando sus obras no tengan en buen concepto a las instituciones e ideas liberales. Al final, por tanto, vuelve a la teoría falsacionista de la verdad que Popper heredara de Milton y Mill. Sin citar a ningún teórico liberal, arguye que «las creencias a las

que concedemos mayor credibilidad carecen de fundamento que las respalde; contienen, sin embargo, una permanente invitación al mundo a que muestre su falta de fundamento»[69].

El relativismo es falso por cuanto una tradición investigadora puede colisionar abruptamente con otra. Al tiempo que esto suceda, algunas tradiciones se juzgarán superiores, incluso según sus propios criterios. La propia tradición de MacIntyre, claro, gusta de tales encuentros: el tomismo es una tradición singular. Es única en cuanto a capacidad de revisarse a sí misma, en dinamismo, posee amplios «recursos para su propia ampliación, corrección y defensa»[70]. Enfrentada a un rival, el tomismo es «sin duda racionalmente superior»[71]. En razón de su tomismo, MacIntyre cuenta con el respaldo de una tradición sólida y carece de las anteojeras de los puntos de vista culturalmente relativos. O eso dice.

*El tomismo es una metatradición.*Ésta es la afirmación central del argumento de MacIntyre. Ella le permite, según piensa, casar la costumbre con la razón, atar a la autoridad con la razón. Le permite ser a la vez relativista cultural y absolutista moral. Por una parte, le faculta para condenar el racionalismo de la Ilustración por arrogante, por su negativa a aceptar la persistencia de tradiciones y puntos de vista diferentes. Por la otra, puede abrazar el irrefrenable imperialismo de la teoría tomista, que ha derrotado a todos sus rivales en el pasado y continuará haciendo lo propio en el futuro. Su retrato del tomismo, hay que decirlo, es algo confuso. Uno de los problemas estriba en que se refiera a las obras de Santo Tomás como «esencialmente incompletas» y «definitivas»[72]. (Santo Tomás es la autoridad concluyente a la que debemos siempre apelar; con todo, el santo no parece haber pensado aún sus mejores pensamientos). Sin embargo, el propósito de MacIntyre es transparente. Quiere para sí todas las ventajas de una cultura dispuesta a prestar ayuda y ninguno de los inconvenientes de una cultura provinciana. Quiere enterrar toda duda *y* poner a debate todo dogma. Este ideal sería aún más atractivo si fuese comprensible.

Conflicto y Jerarquía

El salto de las tradiciones cerradas a las abiertas —de la *polis* entendida como torneo deportivo al tomismo entendido como búsqueda de la verdad última— hace difícil seguir el argumento de MacIntyre. Para complicar más las cosas, MacIntyre introduce un tercer modelo que ya hemos tenido ocasión de conocer: la tradición desgarrada por conflictos profundos. En la ciudad antigua, la divisoria esencial no era, como suponen los historiadores, la que separaba a ricos de pobres, al clan de la comunidad o al centro de la periferia. Era más bien la del conflicto entre «dos tipos de razonamiento práctico». Los dos bandos en que se polarizaban los ciudadanos se identifican más o menos con los extremos de la distinción filosófica entre *Vernunft* y *Verstand.*Unos buscando prudentemente perfección, virtud y metas supremas de la humanidad. Otros, con cortedad de miras, efectividad, utilidad y medios idóneos. Asociando la justicia al perfeccionamiento de la sociedad y del alma, el partido teleológico definía aquélla como «lo debido a la excelencia». El partido instrumental veía en la justicia «lo que la reciprocidad de la cooperación efectiva necesita»[73].

Pero la dicotomía moralista entre excelencia y eficacia está psicológica y sociológicamente agotada. No ofrece un marco útil para la comprensión de la historia antigua. Impide ver a MacIntyre, por ejemplo, los poderosos motivos no consecuencialistas, tales como la envidia y la venganza, subrayados por observadores inmediatos de la política griega como Tucídides. Le impide ver cómo la justicia concebida en términos de

merecimiento fomentó los desórdenes cuando varias ciudades hicieron reclamaciones incompatibles de lo que les era debido. Le lleva a la afirmación errónea de que la justicia concebida como reparación de agravios no desempeñó ningún papel en las relaciones entre las ciudades. Le permite ignorar el complejo papel causal que tuvo la religión en el resultado de la guerra del Peloponeso. Le incita también a disimular las relaciones instrumentales en el seno de la *polis* y a alabar a una ciudad en la que quienes tenían más bajas metas hacían las veces de felpudo de quienes las tenían más elevadas.

Dos MacIntyres

MacIntyre alaba a la antigüedad por sus aspiraciones y denuesta a la modernidad por sus problemas. Ignora las relaciones instrumentales en la *polis*(la esclavitud, por ejemplo) y destaca las relaciones instrumentales de las sociedades modernas (los acuerdos, por ejemplo), haciendo que parezcan peor de lo que son. Proclama indignado que «rango, propiedad y orgullo» fueron los moldes de la sociedad inglesa del siglo XVII e ignora el papel que tales fuerzas tuvieron en la antigua Atenas. Muestra un cariño conmovedor por la jerarquía pedagógica de Platón, pensada para manipular a la juventud, pero denuncia a las sociedades liberales porque «una elite controla el abanico de alternativas posibles»[74]. Encarece que el tomismo sea «un debate esencialmente abierto» mientras desprecia al liberalismo por «inconcluso». Explica con toda seriedad que «todas las culturas son, por supuesto, etnocéntricas», pero parece dejar al margen la cultura de la Iglesia[75]. Cuando Santo Tomás hace comentarios sexistas se le excusa porque, habida cuenta de la sociedad de su tiempo, ninguna Otra cosa era posible; cuando Hume se acomoda a un *statu quo* imperfecto, se le condena por colaboracionista. En teoría, MacIntyre es partidario del análisis contextualista de la historia de las ideas, pero en la práctica oscila entre el acontextualismo y el reduccionismo, distinguiendo en un cierto momento entre filósofos de pensamiento riguroso y filósofos al servicio de poderosos intereses. Su imponentemente serio análisis de Santo Tomás, por ejemplo, no se rebaja nunca a considerar la historia del siglo XIII. Por contra, se tilda a Hume de traidor a Escocia y de dócil lacayo de la clase dominante inglesa de su tiempo[76].

Las contradicciones que hemos ido anotando son insignificantes comparadas con el carácter fundamentalmente contradictorio de su método. Nos las vemos con dos MacIntyres que no siempre viven en armonía el uno con el otro. El uno es aristotélico, el otro agustiniano (MacIntyre afirma de modo poco convincente que su tomismo le permite realizar una síntesis de estos dos puntos de vista). El uno defiende una concepción hipersocializada del hombre, el Otro defiende la idea cristiana de la inmortalidad del alma[77]. El uno regaña (equivocadamente) a los liberales por su mito del individuo presocial, y el otro acepta el pecado original, ese carácter impreso «con independencia de y con anterioridad a cualquier orden social o político particular». Con respecto a las pretensiones cosmopolitas de la Ilustración, el primer MacIntyre proclama que «cuanto más vasta sea la audiencia a la que aspiremos a dirigirnos, menos será lo que podremos decirle a cada cual en particular». Pero el segundo Macintyre se niega a aplicarle el sarcasmo a Jesús. En ocasiones hace depender la valía de los seres humanos de sus aportaciones al grupo. En otras circunstancias, elogia el consejo de San Agustín de dejar de lado los roles sociales tradicionales (padre, esposo, por ejemplo), o el de liberarse de la sociedad romana. El MacIntyre amante de la tradición eleva

la distinción pertenencia/no pertenencia a un grupo a la condición de punto decisivo de su teoría moral, mientras que el MacIntyre enemigo de la tradición celebra la *caritas por* cuanto tiene de inductora de una sana indiferencia hacia la pertenencia al grupo. Aquel propugna que veneres tu rica tradición local, mientras que este asegura que tal cosa carecerá de importancia el día que te encuentres con el Hacedor[78].

A la vez que anhela sinceramente la armonía moral, MacIntyre recoge en su propio intelecto las disonancias esenciales de la civilización occidental y se encuentra desesperadamente dividido por tradiciones incompatibles. La cultura occidental, explica, está marcada por casi tres milenios de profunda tensión entre ideales paganos y religiosos, entre la ética de la gloria y la ética de la Biblia, por ejemplo. No se trata de una observación impersonal, pues MacIntyre ha convertido su espíritu en campo de batalla donde esta guerra puede librarse sin descanso. Profesa lealtad imperecedera tanto a las costumbres locales como a las verdades eternas, tanto a la excelencia pagana como a la redención del pecado, tanto al chauvinismo étnico como a la idea cristiana de misión universal. La cabeza de Jano es el secreto último de su pensamiento. La tenacidad de tales duplicidades puede, claro, ser apasionante. Pero es también una forma de incoherencia filosófica.

No puede sorprender que MacIntyre haya teorizado tan profusamente sobre la irresolubilidad del conflicto moral. Su compromiso simultáneo con ideales precristianos y cristianos, con la cultura como destino y con la trascendencia de la cultura explica por qué piensa que «el conflicto trágico es consustancial a la condición humana». Y justifica la pasión con que analiza «el conflicto del bien con el bien» y «el enfrentamiento trágico del bien con el bien». Llega incluso a interpretar su experiencia personalmente intensa de la disonancia normativa como prueba de que el conflicto moral se funda en la naturaleza de las cosas: «Diversas virtudes se nos presentan con propuestas enfrentadas e incompatibles. Pero lo trágico de nuestra situación es que nos vemos forzados a reconocer la autoridad de ambas propuestas. Existe un orden moral objetivo»[79]. Una inspección más detenida del conflicto de vestigios entre el ideal heroico y el bíblico puede presentárnosle a una luz menos cósmica que psicológica o personal. También le daría a la apelación de MacIntyre a la armonía moral una apariencia de lamento por lo que él en particular no podrá nunca conseguir.

MacIntyre escribe con fuerza admirable, especialmente en *Tras la virtud,* su mejor libro. Intenta resolver grandes problemas y acepta los riesgos que ello conlleva. Pero su escaparate de nostalgia es poco creíble. Su tentativa de consenso no llega nunca a hacerse viable. Su distinción entre el presente enfermo y el pasado sano es inverosímil. Y su estereotipado retrato del liberalismo es casi por completo equivocado. Lo que le caracteriza no es su aspiración a la autoridad incontestable y a la confianza comunitaria. Muchos liberales comparten tales anhelos. Lo privativo de MacIntyre es su habilidad para apaciguar sus dudas mediante recursos mutuamente incompatibles. Una inclinación a la poligamia moral explica por qué su obra, aparentemente movida por la ansiedad y la repugnancia, desprende un aire de autosatisfacción. Desencantado ya del marxismo, puede aún sentirse «en casa» con los ideales griegos y cristianos, con el absolutismo o el relativismo, en una u otra tradición —siempre que no sea el liberalismo. Si tal versatilidad anonada, especialmente al devoto rival del «pluralismo moderno», es porque se minusvalora la necesidad antiliberal de creer y de pertenecer a algo.

Capítulo 5

ANTIPROMETEÍSMO:
EL CASO DE CHRISTOPHER LASCH

Ah!, que les sciences naturelles ont coûté cher à l'homme! [*]

MAISTRE

La desconfianza hacia las ciencias y la tecnología es un rasgo definitorio del liberalismo no marxista. Nos hemos referido a esta desconfianza en varias ocasiones en los capítulos precedentes. Tomemos una vez más el caso de Carl Schmitt. Como Strauss y muchos otros, Schmitt asoció el liberalismo con la mejora de las condiciones materiales de vida, con «una concepción de la vida que hace de la producción y el consumo las categorías centrales de la vida humana». Una perspectiva economicista como esta entraña necesariamente una actitud crítica para con la ciencia. A fin de rebajar al género humano, los liberales, obtusamente, tenían que convertirse a «una religión de milagros tecnológicos, logros humanos y dominio de la naturaleza», puesto que el consumismo es inconcebible sin la revolución tecnológica. La «religión del progreso técnico» generada por tal revolución fue, y sigue siendo, una religión infantil; pese a ello ejerce un atractivo casi irresistible en el espíritu contemporáneo: «Desde sus comienzos, el siglo XX parece haber sido no sólo una época tecnológica, sino una época de creencia religiosa en la tecnología»[1]. Conforme las religiones tradicionales eran socavadas por la secularización, el culto a la misma ciencia iba ocupando su lugar. Merece la pena considerar más detenidamente la superstición que ha hecho caer en la trampa a los escépticos liberales y ha puesto de manifiesto su credulidad pueril.

Va de suyo que los liberales creen a pie juntillas en el poder mágico de la ciencia para endulzar y alargar la vida. He aquí el sueño liberal, tal como lo resume irónicamente Schmitt:

El misterioso mago transforma el mundo, cambia la faz de la tierra y somete a la misma naturaleza a sus dictados. Ésta le sirve, careciendo de importancia el propósito de tal servicio —satisfacer toda clase de necesidades artificialmente creadas, proporcionar comodidad y descanso. Quienes consienten en el engaño sólo advierten los efectos fabulosos: la naturaleza parece haber sido domeñada, la era de la seguridad ha comenzado, todo es administrado y la previsión y planificación inteligentes sustituyen a la Providencia. El hombre moderno, en fin, ha vendido su alma por unas cuantas comodidades corporales. La enorme productividad de las economías modernas da testimonio de la pérdida de las contenidas verdades espirituales. Y el deslumbramiento que produce el dominio científico de la naturaleza es algo vacío que releva un profundo fracaso espiritual. El error crucial que subyace a tal desastre es la racionalización misma.

La racionalización es la hija bastarda de la razón. En las economías liberales, por ejemplo, «se llama "racional" al mecanismo productivo que satisface todas y cada una de las necesidades materiales, sin que nadie se pregunte por la racionalidad del fin que persigue». La racionalidad medios-fines ha sustituido al razonamiento moral sobre la finalidad de la vida. El resultado es previsiblemente catastrófico: «La tecnología moderna se limita a ser una esclava de las necesidades. En las economías modernas, la extrema racionalización de la

producción corre pareja con un consumo completamente irracional. Una maquinaria maravillosamente racional provee una demanda arbitraria con inquebrantable seriedad y precisión, ya se trate de blusas de seda, gas venenoso o cualquier otra cosa»[2]. La racionalidad científica supone que los seres humanos aspiran a conocer el mundo con el único propósito de dominarlo. Sólo prestan atención a la naturaleza con vistas a satisfacer sus necesidades. Pero estas necesidades son despreciables, fluctuantes y contradictorias. Extasiados por el prestigio de la ciencia, hemos perdido la capacidad de decidir de un modo racional qué fines perseguir. La tolerancia liberal es la encarnación política de la desorientación moral moderna. El amoralismo es el producto de una ambición inane y rastrera.

Así pensaba Schmitt y convenía Strauss. Una de las fuentes de su concepción teratológica de la ciencia moderna fue el romanticismo moderno —que comienza en el *Primer discurso* de Rousseau. Pero a principios del siglo XX ningún autor tendría más influencia a estos efectos que Martin Heidegger, una figura señera del pensamiento antiilustrado. También Heidegger aduce que el desarrollo de la tecnología moderna prueba que la humanidad ha «perdido su senda». No siempre los seres humanos han estado poseídos por este deseo irresistible de dominar la naturaleza y someterla a los designios humanos. Hubo un tiempo en que se construía molinos de viento, por ejemplo, que giraban de modo natural con el viento. Pero más tarde el género humano se hizo mucho más agresivo: «la tecnología moderna», a diferencia del rudimentario y hoy anticuado molino de viento, «exigió descabelladamente a la naturaleza que proporcionase energía que pudiese extraerse y almacenarse como tal». La industrialización decimonónica puede haber seguido cronológicamente al científicamente revolucionario siglo XVIII, pero el tiempo del calendario es engañoso. La perspectiva tecnológica, la pulsión desmedida de dominar la naturaleza y someterla a los designios humanos dio a luz a la física matemática y a las demás ciencias modernas. ¿Cómo explicar si no que la ciencia haya desacralizado la naturaleza y la haya convertido en un almacén energético con objeto de que los seres humanos hagan uso de él hasta su agotamiento? He aquí algunos ejemplos de Heidegger: «Se azuza a la tierra para que produzca mineral, al mineral para que produzca uranio» y al final «se azuza al uranio a fin de que produzca energía atómica». De modo semejante, «se exige del ardor del sol que produzca calor, al que a su vez se exige que produzca ese vapor cuya presión hace girar las ruedas que mantienen las fábricas en funcionamiento». Fascinado por el pensamiento tecnológico, el moderno paseante de bosques sólo será, al parecer, capaz de ver en éstos una fuente de beneficio para la industria maderera (que, a su vez, transforma los árboles en papel para revistas, que, a su vez, consume el lector descerebrado). Experto en poesía romántica alemana, Heidegger considera agraviante que se construya una central hidroeléctrica en el Rhin. Alude a ella como «la monstruosidad» *(das Ungeheure).* Lo que le molesta es, por supuesto, que «el Rhin mismo se nos presente como algo a nuestra disposición»[3].

¿Qué importancia tiene este síndrome antitecnológico para los antiliberales? ¿Qué papel desempeña la hostilidad hacia la ciencia en los ataques a los derechos individuales, el pluralismo político y el gobierno constitucional? Buscar respuestas en una personalidad tan compleja y original como la de Heidegger nos conduciría a demasiados callejones forestales sin salida. Considérese en su lugar una personalidad relativamente simple y emuladora: Christopher Lasch. Lasch, conocido autor americano de estilo claro y atractivo, carece de grandes pretensiones filosóficas. Lo que le hace muy apropiado para el humilde fin que ahora me propongo. Una breve ojeada a su crítica del «progreso» ayudará a explicar cómo pueden integrarse sin sobresaltos ciencia y tecnología en una crítica general de las instituciones e

ideales liberales.

La denuncia del progreso

Lasch cita a MacIntyre como autoridad intelectual y la postura que viene adoptando en los últimos tiempos está estrechamente emparentada con la que se defiende en *Tras la virtud.* Sus obras anteriores, *The Culture of Narcissism* (1979) y *The Minimal Self* (1984), lanzaban una mirada de desaprobación sobre la condición americana. El informe sociopatológico que ponían en circulación acerca de sus decadentes compatriotas rayaba la crueldad. En *The True and Only Heaven,* obra en la que voy a detenerme a continuación, adopta el mismo tono refunfuñón. Como era de esperar, se dedica a meditar, malhumorado, acerca de «las oscuras perspectivas que se nos presentan». «Nuestra sociedad ha emprendido el camino equivocado», escribe; hemos caído en un «desorden moral y cultural». A su parecer, «el tejido social parece estar deshaciéndose». Mire donde mire ve «desesperación espiritual», «caos moral», «apatía intelectual» y «la pérdida de propósitos morales»[4]. Observaciones desalentadoras, sí; pero está por ver su precisión, sensibilidad e implicaciones.

Lasch urde su relato de la catástrofe contemporánea hilvanando una interesante serie de comentarios en torno a autores fundamentalmente americanos, de Jonathan Edwards a Barbara Ehrenreich. Con todo, lo que le interesa no es tanto esta pluralidad de pensadores por sí mismos, sino la ocasión que propician de formar el propio diagnóstico de Lasch sobre la era liberal. La facilidad con que asocia la historia de las ideas con ciertas controversias en materia de política social es francamente impresionante. En ocasiones, su tendencia a camuflar su propia opinión en la de los autores de quienes se ocupa le vuelve bastante críptico. Aun así, sus fobias son notorias y no pasan inadvertidas. El progreso, mítico o real, es el objeto principal de su ira. Piensa también que la marca distintiva de la mentalidad liberal es el optimismo extremo con respecto al futuro. Entre los rasgos más irritantes de la sociedad «progresista» se cuentan la permisividad sexual, el relativismo moral, el rechazo de la autoridad, la ética del placer, la tolerancia, la irreligiosidad, la decadencia de la familia, el desmembramiento de las comunidades tradicionales, la adicción a las drogas, la tendencia a eludir las responsabilidades y «un desmoronamiento generalizado de la decencia común»[5]. Es esta una lista perfectamente consabida. Ninguna de estas perversiones habría tenido lugar, explica, de no haber sido los liberales tan absurdamente optimistas con respecto al género humano.

Lo que en última instancia molesta a Lasch es la inquietud de sus contemporáneos, su falta de paciencia ante cualquier recorte en la libertad humana. La gente no puede ver ya un muro sin tratar de escalarlo, una limitación sin tratar de saltársela. A esta letanía de quejas genéricas adjunta una lista de quejas particulares: por ejemplo, un ataque a la televisión, según el cual el instrumento principal de transmisión cultural contemporáneo «destruye la facultad de respetar»[6]. Reprimendas a los tiempos modernos tan carentes de matices tienen un notable parecido con las de Allan Bloom y otros discípulos de Strauss. No puede sorprender, pues, lo fácil que ha sido descubrir que en lo que hace a la cultura, Lasch es un conservador disfrazado de izquierdista.

Lasch se esfuerza por distanciarse de los conservadores que se le parecen. Y lo hace poniendo al descubierto, en pasajes que pretenden captar nuestra atención, las raíces

capitalistas de la mayoría de los males modernos. Afirma que lo propio de la derecha americana es no acertar a ver el poder omnicorruptor de la economía libre de mercado: «El capitalismo mismo, en virtud de su creciente dependencia del consumismo, fomenta el hedonismo ético», debilitando la ética del trabajo y destruyendo los lazos comunitarios. Sin duda, el horror por Babilonia no ha sido nunca patrimonio de la izquierda. Schmitt y Strauss formularon planteamientos semejantes. Recorriendo caminos trillados, Lasch considera al capitalismo responsable de la contagiosa propagación de sustancias estupefacientes: «La demanda de drogas —es decir, de productos que palien el aburrimiento y satisfagan el deseo socialmente estimulado de novedades y emociones— se sigue de la naturaleza misma de la economía consumista»[7]. Los adolescentes, y no sólo ellos, se sienten naturalmente atraídos por las sustancias adictivas, bombardeados como están por una publicidad concebida para excitar los sentidos. Como análisis causal, esta afirmación muestra serias carencias (de pruebas, por ejemplo), pero pone de manifiesto la predilección de Lasch por el lado más llamativo de las generalizaciones especulativo-sociológicas que se apoyan en intuiciones vagas.

El deseo desatado

La mayor parte de la culpa de la crisis actual la tienen el crecimiento económico y la ciencia natural. Consentir la despreciable meta de la abundancia ilimitada o la «prosperidad para todos» ha llevado a nuestra sociedad al borde de la ruina. Los seguidores de Adam Smith y Karl Marx disputan acaloradamente sobre la táctica a emplear, pero están de acuerdo en el objetivo último del género humano: conseguir una sociedad cosmopolita en la que la tecnología se desarrolle libremente para satisfacción de las necesidades humanas. Tanto los liberales como los socialistas mantienen que puede acabarse con la escasez y con el «reinado de la necesidad»[8]. Lasch, por el contrario, no espera que mejoren las condiciones materiales de la mayoría. No quiere que mejoren. Como otros detractores de la industrialización y la expansión económica, disiente enérgicamente del ideal de un orden mundial universal y próspero.

Se sitúa, por tanto, fuera del espectro político convencional: ni en la izquierda ni en la derecha, ni en el comunismo ni en el capitalismo. Habla en nombre de una tercera fuerza —sin pararse a meditar en profundidad en quienes le precedieron en este empeño. Ni los progresistas partidarios del Estado del bienestar, ni los conservadores partidarios del mercado libre entienden que los recursos del planeta sean limitados (sólo los verdes lo entienden). La tierra está ya gimiendo a causa de un ataque agudo de «desarrollo». Los «límites medioambientales del desarrollo económico» muestran lo temerario del intento moderno de lograr la prosperidad general[9]. Si seguimos ampliando el modo de vida occidental al resto de la humanidad, la naturaleza se retorcerá y desintegrará literalmente bajo nuestros pies. Debemos añadir que el alarmismo ecológico de Lasch, que, con todo, parece en ocasiones algo ornamental más que estructural, no recibe nunca una justificación convincente. En los males medioambientales, Lasch ve esencialmente la confirmación de una conclusión a la que él mismo había llegado ya partiendo de razones diferentes (y más filosóficas): que el mercantilismo y la ciencia moderna son un terrible error.

Casi parecería que le agradase que la naturaleza estuviese a un paso de castigar a los seres humanos por su afán de conseguir la prosperidad material[10]. Lasch no deseaba que el

género humano se abandonase a la primera ocasión en brazos del progreso. No obstante, su principal reparo al crecimiento económico y a la innovación técnica se refiere a sus efectos, no en el medio ambiente natural, sino en el espíritu humano. Estos avances inculcan la avaricia, la adicción a lo novedoso, la actitud instrumental hacia los demás. Parejo de las economías avanzadas, el «amor a la comodidad» erosiona la virilidad, el heroísmo, el ardor, la lealtad, el ascetismo, la capacidad de sufrimiento, el espíritu de responsabilidad, el anhelo de martirio, la disciplina moral y la devoción. El progreso fomenta «el espíritu del hedonismo y la autoindulgencia». En consecuencia, impide la «comprensión trágica de la vida»[11]. Lo más tremendo de todo es que la edad de la abundancia frustra nuestra profunda añoranza de un altar en el que sacrificar nuestras vidas.

¿Por qué la humanidad emprendió el camino suicida del progreso? Como otros enemigos de la modernización técnica y económica, encuentra el origen de la crisis actual en un tropiezo filosófico —o para ser más exactos, en dos errores teóricos graves que fueron cometidos al comienzo de la época moderna. El primer patinazo fue la emancipación del deseo. En periodos anteriores se tenía, muy prudentemente, a los deseos humanos por fuentes de frustración inagotable. Los deseos no pueden ser satisfechos jamás; los seres humanos exigen siempre más. La felicidad, definida como coincidencia entre capacidades y necesidades, sólo puede alcanzarse por medio de una disciplina ascética que restringe las necesidades al mínimo. Sin embargo, en la época moderna, la sobriedad tradicional fue toscamente soslayada, particularmente por Adam Smith. En lugar de procurar acallar el deseo humano, Smith celebró su infinita multiplicación. Pese a la proliferación vertiginosa del deseo, la felicidad podía, con todo, garantizarse siempre que los logros económicos y tecnológicos creciesen con la misma rapidez[12].

El dictamen favorable que de la ampliación permanente del deseo dio el siglo XVIII era algo sin precedentes históricos. Y proporcionaba los cimientos psicológicos del despegue de las economías excedentarias de la Europa moderna, así como los de la nueva ideología del progreso. La energía desprendida por la liberación de los deseos humanos impulsó a la sociedad occidental lejos de su modelo secular. Las economías de subsistencia, que se arrastraban lastimosamente de hambruna en hambruna, fueron sustituidas por economías de crecimiento y de la abundancia. Los lujos de antaño se tornaron necesidades de hogaño. Nació el régimen del placer. Lo «bajo» venció a lo «elevado» (como habría dicho Strauss). Se produjo, además, el espejismo de que los ciclos fatales de ascensión y caída no regirían la historia nunca más. La humanidad se lanzó torpemente a volar con un único rumbo.

La ciencia

El análisis del despegue económico nos conduce a nuestro tema: el antiprometeísmo. El capitalismo había puesto en marcha el «progreso»; pero aún había más, pues tras liberarse el deseo el segundo patinazo cataclísmico de la edad moderna estaba al acecho: la ciencia natural. La desinhibida curiosidad por el trabajo de la naturaleza resultó ser un disolvente social. Además, sin la ciencia mefistofélica, las economías modernas jamás habrían sido capaces de permanecer en la cresta de la ola del deseo humano. Sólo la tecnología hace plausible la esperanza moderna de acabar con la escasez; la «promesa de la abundancia universal» fue hecha, que no totalmente cumplida, por la ciencia. La tentación era prácticamente irresistible. Los filósofos europeos de la época moderna que dieron su

asentimiento a la ciencia (un pecado imperdonable) lo hicieron seducidos por «la perspectiva embriagadora de la conquista humana de la naturaleza»[13]. No contentos con el desarrollo del arte de la guerra, la agricultura, la navegación, el transporte terrestre y la medicina, se dejaron seducir por la expectativa de que la tecnología eliminaría *todas* las limitaciones de la libertad humana.

También en esto está Lasch en completo acuerdo con Heidegger, Schmitt, Strauss y los miembros más pesimistas de la Escuela de Frankfurt. Cree que la Ilustración «dio origen a la peligrosa fantasía de que el hombre podría remodelar tanto el mundo natural como la misma naturaleza humana». Así pues, concibe la ciencia como una expresión de impiedad, de exceso. La ciencia es una revuelta contra las limitaciones naturales. Niega a la ligera «nuestra dependencia de poderes superiores». Materializa el deseo blasfemo de la humanidad de jugar a ser dios. Fomenta la ilusión de la autosuficiencia humana: «En el mundo moderno esta ilusión encuentra su expresión característica en las máquinas por medio de las cuales el género humano pretende liberarse a sí mismo del trabajo —es decir, de las limitaciones inevitables de las constricciones de la existencia humana». Al elevar a la humanidad al orgulloso trono del señor y dueño de la naturaleza, la ciencia destruye nuestra «reverencia» por el cosmos. Nos enseña a «ver el mundo como algo que existe únicamente para satisfacer los deseos humanos»[14]. Reduce la misma tierra a la condición de herramienta al servicio de esa colección de lombrices que es la humanidad. La megalomanía baconiana hará caer inevitablemente el castigo sobre nuestras cabezas (en forma de agujeros en la capa de ozono, por ejemplo).

En un estilo que probablemente proviene de Carlyle, pero que está a la vez impregnado de Heidegger, Lasch nos cuenta que la tecnología es profundamente alienante. Levanta barreras entre nosotros y el medio ambiente: en tiempos recientes, por ejemplo, «el aire acondicionado y la calefacción» han protegido a las clases educadas de los elementos, pero también «les ha privado de la vívida experiencia de la naturaleza que se presenta únicamente a aquellos que se exponen a sí mismos sus humores más desabridos»[15]. (Los lectores no podrán evitar preguntarse si Lasch pone en práctica sus enseñanzas. Durante el invierno ¿no escribirá sus obras a veinte grados?) Los ataques de Heidegger a la tecnología no se citan en lugar alguno, si bien Lasch podría estar revelando su deuda parcial con una versión popular del heideggerismo cuando nos dice que la actitud apropiada para con la naturaleza no es la del dominio y la manipulación, sino una «aceptación agradecida», una suerte de piadosa mansedumbre.

El fin de la moderación

A fin de dotar a su crítica de la ciencia de una dimensión política, Lasch describe «la visión del hombre y de la mujer liberados de las constricciones exteriores» no sólo como «el núcleo de la creencia en el progreso», sino como «la esencia del liberalismo». He aquí la conexión que habíamos estado buscando. La ciencia y el liberalismo son las dos caras de una misma moneda. Lasch escribe a regañadientes unas cuantas líneas en alabanza de la tradición política liberal. Por lo general, no obstante, considera que la política liberal es un siniestro corolario de la curiosidad científica, la innovación técnica y el crecimiento económico. Los liberales, armados de «una confianza excesiva en la razón», pretenden liberar a la humanidad de la dificultad y la adversidad con la ayuda de la ciencia. Como racionalistas y

racionalizadores militantes, fomentan el ateísmo, la desconfianza hacia la autoridad, el relativismo moral, la tolerancia excesiva, el rechazo de las tradiciones, el antipatriarcalismo y la imagen cosmopolita del mundo. Apoyan los movimientos gays, los derechos de las mujeres, la educación infantil no punitiva y una actitud «flexible» frente a los roles sexuales[16]. Están a favor de las oportunidades educativas y de la movilidad social. Ridiculizan el patriotismo y muestran un horror humanitario ante la violencia»[17]. Se pretende obviamente que esta pincelada maistreana tenga un valor crítico. Cualquier apelación a la ley y el orden les parece un síntoma de mentalidad fascista, a la que temen insensatamente.

Los liberales afirman asimismo el derecho a matar fetos. Y, por supuesto, se burlan de la maternidad como de una condición indigna. La indignación que le produce «el desprecio feminista de la maternidad» ejemplifica a la perfección cómo Lasch da un tinte político a su animadversión por la tecnología. Los activistas en pro de la libertad de elección, expone, son simplemente los últimos herederos de la ideología moderna del progreso: «Su insistencia en que las mujeres deberían poder tener en sus manos el "control de sus cuerpos" pone de manifiesto su resistencia a aceptar cualquier tipo de constricción biológica, a la vez que su creencia en que la tecnología moderna ha liberado a la humanidad de tales constricciones, habiendo hecho posible, por vez primera en la historia, lograr una vida mejor para la raza humana en su totalidad». Este resumen del pensamiento prolibertad de elección es desconcertante. Las parejas que descubren que su retoño no nacido sufre lesiones cerebrales profundas e irreversibles solicitan permiso legal y eligen la trágica opción de abortar porque, según Lasch, de este modo esperan impedir la llegada al mundo de un niño carente de las aptitudes necesarias para «triunfar» en el tráfago burgués[18].

El feto dista mucho de ser su preocupación principal. Lo que le ofende del movimiento en favor de la libertad de elección no es su despreocupación por la vida del feto, sino más bien su indiferencia hacia la voluntad de la naturaleza. Los intentos de hacer del embarazo algo voluntario es otra de las expresiones de la moderna arrogancia. Este supuesto de fondo explica por qué Lasch permite que su crítica del aborto se deslice suavemente hasta el terreno de la crítica de la mentalidad anticonceptiva. El condón es una intromisión tecnológica más en el proceso natural de la reproducción y la clase de intromisión que los liberales son tan temerarios como para admirar: «La objeción de que el sexo y la procreación no pueden separarse sin que se pierda de vista el misterio que envuelve a ambos impresionó a los liberales como muestra de oscurantismo teológico de la peor especie». Recomienda obedecer la voluntad de la naturaleza, téngase en cuenta, desde un punto de vista puramente secular (no católico). Un límite es un límite. Quienes transgreden uno, transgreden inevitablemente todos. Pues, como sugiere en un pasaje desconcertante, cree que quienes fomentan el control de la natalidad están a un paso de los «programas de ingeniería eugenésica de gran alcance»[19].

Lazos étnicos

Según Strauss, «la ciencia es esencialmente cosmopolita» o «universal». Tiene que ver con resultados y no con pedigríes. En consecuencia, la ciencia natural mina el estatus y las tradiciones heredados. Pero sobre todo, «debilita necesariamente el poder de las "filosofías" nacionales y con ello el compromiso de los ciudadanos con el modo de vida o la

forma de ser de su comunidad»[20]. En la guerra entre el racionalismo científico y los modos de vida heredados, Lasch se alinea inconfundiblemente con la comunidad étnica en contra de la ciencia. Sigue en este punto a MacIntyre, si bien no defiende filosóficamente los valores tradicionales contra el racionalismo de la modernidad. En vez de justificar teóricamente el punto de vista de los ideales premodernos, juega a ser la voz de las clases sociales olvidadas, despreciadas y humilladas. Sus ideas no son sólo algo que le ronda la cabeza: tienen raíces sociales. Él es el portavoz autoproclamado de los «trabajadores de la raza». Uno de los aspectos más extraños de su libro es sin duda éste: para su objetivo de atacar la ortodoxia establecida, Lasch cree poder aprovechar el descontento latente de los blancos de clase media baja[21].

Aclara que quienes una vez fueron artesanos autónomos no se tragan el mito actual del progreso, pues fueron precisamente ellos las víctimas principales del cambio económico. A diferencia del resto de nosotros, a los trabajadores de la raza no les incomodan las «limitaciones». Son inmunes a la inquietud moderna. No experimentan la invencible compulsión de aprovechar la primera oportunidad que se les presente. Carecen de ambición. Son indiferentes al culto del logro personal y lo único que desean es mantener su modo de vida. En el siglo XIX «sacrificaron en ocasiones a sus hijos a su pasión de poseer una casa propia, forzándoles a trabajar en lugar de mandarlos al colegio»[22]. Pese a ser profesor, Lasch sugiere que no fue esta una decisión «irracional», como los liberales podrían suponer. Lo que algunos lamentarían como falta de imaginación, él lo ve como un síntoma de buena salud física. La pequeña burguesía que nos propone como modelo de admiración es, en todo caso, sólida, conservadora en materia moral, un ejemplo de entrega a la vida familiar y respetuosa del oficio. Sus miembros son inquebrantablemente leales a sus compañeros. Lo único que quieren es volver a ser trabajadores autónomos; justo lo que el capitalismo hiperactivo no les dejará ser.

La clase media baja tiene, por descontado, su lado oscuro. Lasch habla de estrechez de ideas, servilismo, envidia, resentimiento, provincianismo, racismo, ultranacionalismo y antiintelectualismo. Pero, a diferencia del resto de las clases, cabe esperar que ésta mantenga sus impulsos destructivos bajo control (aunque pensemos en Bensonhurst y Playa Howard). En el polo opuesto a los trabajadores de la raza se sitúan los intelectuales liberales. Éstos son el enemigo político más peligroso de la clase media baja, incapaces como son de aceptar limitaciones o reprimir sus impulsos malévolos. Un grupo es noble; el otro vil.

Lasch explica la diferencia recurriendo a una fruslería desconcertante: «Los liberales consideran los *graffitis* de los vagones del metro como una vital y novedosa expresión del arte popular, mientras que los trabajadores de la raza los consideran una muestra de la crisis de civismo»[23]. Y los liberales no se limitan a poetizar sobre el expolio de la propiedad privada. También muestran desdén hacia la religión y los valores familiares. Viven en zonas residenciales, conducen impecables coches extranjeros, frecuentan museos y asisten a numerosos conciertos, viajan por todo el mundo y comen en restaurantes de postín. Elogian la expresión de la individualidad y el progreso personal. Todo lo cual ayuda a comprender su irremediable incapacidad para congeniar con la pequeña burguesía. Condescendientes, consideran que la solidaridad grupal entre los blancos expresa impulsos atávicos destinados a palidecer ante el cenit de la razón.

Sin embargo, han pagado un alto precio por su arrogancia insufrible. La misma lengua que hablan ha degenerado: se expresan en un «inglés académico» que ha perdido toda relación con el habla cotidiana. Son apenas capaces de entender los dialectos regionales y las «toscas expresiones» del trabajador americano[24] (esto es MacIntyre puro). Por decirlo de

una vez, el liberal típico es un cosmopolita desarraigado —un viejo término despreciativo que Lasch considera idóneo y espera, inconcebiblemente, poder rescatar de su asociación, supuestamente accidental, con el antisemitismo fascista y estalinista.

Lasch se opone enérgicamente a la idea de que el racismo alimenta el resentimiento de la clase media baja. Willie Horton no era la punta de un iceberg. El mejor ejemplo de su argumento es el movimiento en contra de la política de transporte escolar. Lasch considera, con razón, que la política de transporte escolar es uno de los puntos débiles del progresismo americano. Enumera todos los argumentos del repertorio lamentando que «los "liberales de limusina", que viven en las zonas residenciales de las afueras, confíen en que los barrios del centro carguen con todo el peso de la supresión de la segregación racial». La clase trabajadora blanca opinaba que la política de transporte público era no sólo condescendiente, sino una invasión intolerable de sus enclaves de grupo, un intento de destruir sus comunidades. Lo que ocurrió fue que «el peso de la política de transporte escolar público recayó manifiestamente sobre los vecindarios raciales de las ciudades, no sobre los liberales de las áreas residenciales de los suburbios, en cuyas escuelas se mantuvo la segregación racial, o sobre los opulentos profesionales de la "compasión", cuyos hijos jamás han pisado un colegio público»[25]. Los liberales son hipócritas, benefactores a expensas de las lealtades de los demás y a costa de los hijos de los demás.

Pero no son los únicos que han cometido fechorías. Martin Luther King Jr. tiene en su haber «una campaña disparatada en favor de una política de vivienda no segregacionista en Chicago». Lo que King no comprendía era que los «negros no podían esperar lograr sus objetivos pidiendo la disolución de las comunidades de los blancos, cuyo único delito, como todo el mundo podía ver, era su sentido de solidaridad racial». Se reprende explícitamente a King por su «repugnancia por todo lo que huela a separatismo». Las comunidades negras deberían reforzarse intensamente, no dispersarse por la vía de la integración (en este punto Lasch se aproxima a una defensa de la fragmentación étnica y racial, a una versión babélica del sueño americano). La tesis de Lasch reza que «las ventajas de la cohesión en la comunidad» exceden con mucho «los peligros del separatismo racial»[26]. Que los liberales se opongan a la balcanización muestra cuán poco entienden la naturaleza humana y sus limitaciones.

Lasch opina que el activismo de King había dado frutos anteriormente debido a que se enraizaba firmemente en «la cultura regional del Sur». A medida que King se fue alejando de la concepción tribal de la política, sus esfuerzos se fueron viendo más y más abocados al fracaso. Así pues, King se equivocó al intentar trasplantar el movimiento en pro de los derechos civiles desde las comunidades negras del sur al norte secularizado y urbanizado. Igual de torpe fue su intento de crear «una coalición interracial» entre grupos desfavorecidos. La táctica liberal era «moralmente equivocada», entre otras cosas porque disolvía la solidaridad étnica imprescindible para llevar a buen puerto al movimiento en pro de los derechos civiles. Con todo, Lasch es ciertamente confuso en este punto, pues pocas páginas más tarde culpa a King de haber sido *incapaz* de crear «una coalición birracial» basada en la responsabilidad compartida, en lugar de en la victimización común[27]. Este ataque a King parece discutible. ¿No serían hoy mejores las relaciones raciales y la cohesión comunitaria en el norte de no haber muerto King antes de haber podido llevar a cabo una labor prolongada en las ciudades norteñas?

Lasch apoya la lealtad de grupo, la uniformidad local y la homogeneidad étnica. Desprecia la movilidad social e insinúa que la «asimilación cultural» podría ser un error. Duda incluso de la prudencia del «mestizaje racial y étnico». Los liberales se volcaron con el

asimilacionismo porque, dice, temían demasiado la lucha entre facciones y confiaban con excesiva ingenuidad en la facultad humana de la simpatía universal. «Intentaron equivocadamente eliminar las fuentes del conflicto social desincentivando el particularismo, en la confianza de que el amor fraternal se vería así libre de trabas». Como era de prever, tal intento «eliminó la mera posibilidad de un amor fraternal al separarle de sus raíces». La benevolencia es un ideal muerto típicamente ilustrado cuando se exceden los límites del grupo étnico. Los cosmopolitas y universalistas nos ofrecen la «insulsa camaradería de la humanidad en general», que es una papilla insípida. Las simpatías de Lasch se sitúan con aquellos «abogados del particularismo» que «desafiaron uno de los campamentos base de la ideología ilustrada, la equiparación de progreso y erradicación de lealtades tribales y su sustitución por un amor omnímodo a la humanidad toda»[28]. El despiadado asalto al tribalismo fue una consecuencia natural del racionalismo científico. Fue también el mayor delito del liberalismo.

Productivismo populista

De un modo un tanto inesperado, Lasch trata de marcar distancias respecto de «un comunitarismo vago y timorato». De hecho, dedica dos importantes capítulos a la crítica vaga y timorata de la nostalgia común de la *Gemeinschaft.* Hace hincapié en el «trabajo honesto» y en la solidaridad étnica a fin de distinguir su posición de la de otros enemigos comunitaristas de la modernidad. En ocasiones llama a su filosofía «productivismo populista». Lo cual le separa no sólo de los liberales, quienes desconfían del radicalismo de la clase trabajadora y sólo ven a los seres humanos como consumidores, sino también de los comunitaristas ñoños que no dan cabida a la «independencia del propietario» y al trabajo viril. Su meta es «la rehabilitación del trabajo, no la democratización del consumo». Le fascina «el ideal de una sociedad formada por pequeños productores» o «una sociedad de pequeños talleres, en los que el control efectivo de la producción permanezca en el nivel local». Y no se trata de mirar simplemente al pasado; un «populismo para el siglo XXI», por lo demás aún por definir, dará un lugar central al «taller autorregulado» y en términos más generales a la «democratización del trabajo»[29].

Deslumbrado por el relato de J. G. A. Pocock de la tradición de la virtud cívica, Lasch se ve tentado de proyectar su propia versión del mismo en el pasado preindustrial de América. La figura clave de este mundo idealizado (en el que la esclavitud y la pobreza rural no parecen haber durado demasiado) fue el productor autónomo —el equivalente moral del miliciano en armas. La condición de propietario dotaba de dignidad, responsabilidad y virilidad a quien la disfrutaba. Por desgracia, Lasch nos dice poco menos que nada sobre la gente real a la que se refiere, quiénes eran y cómo vivían en realidad. De modo que nada se nos dice de la clase de problemas a los que *esa gente* hubo de enfrentarse. Lo que en compensación sí nos dice es que los artesanos autónomos y los granjeros consideraban el trabajo como un placer y un fin en sí mismo. Tenían «vocación», no un trabajo. Lo que explica la hostilidad de su reacción frente al desarrollo económico, el cambio técnico y, muy en especial, la producción fabril; «los populistas condenaban la innovación por cuanto socavaba la independencia de los propietarios y daba origen a la “esclavitud del salario”». Se atreve incluso a generalizar audazmente que la mayoría de los «movimientos democráticos del siglo XIX cobraron forma en la oposición a la innovación»[30]. Su exageración de la

hostilidad popular al cambio técnico hace difícilmente comprensible el entusiasmo universal con que los americanos saludaron el fabuloso invento de Samuel Morse, por ejemplo.

Llegados a este punto, es fácil comprender por qué Lasch es casi más hostil con el estado del bienestar que con la economía del *laissez-faire.* El liberalismo clásico inventó el «culto al consumo». Los programas de transferencia no cambiaron nada sustancial, limitándose a conseguir «una distribución más equitativa de los bienes de consumo»[31]. Para Lasch, el término despectivo «bienes de consumo» parece incluir la vivienda, la sanidad, la educación y la alimentación infantil. Según él, los programas de bienestar no son más que un abuso más de los vergonzosos ideales ilustrados (esto incluye los alimentos a bajo precio para los pobres). Al igual que los defensores del mercado sin trabas, los liberales del Estado del bienestar consideran a los seres humanos únicamente como consumidores de bienes en lugar de como agentes de la virtud. Ésta es la razón por la que los bien intencionados ilustrados han apoyado siempre la automatización; en su opinión, el trabajo es inherentemente degradante y mejorando la productividad pretenden aliviar sus efectos, pues esta genera abundancia y en consecuencia reduce la necesidad del trabajo.

Para Lasch, la disminución gradual de la dureza del trabajo es sólo otra razón para oponerse a la ciencia, la tecnología y el crecimiento económico. La reducción de la jornada laboral es un «sueño insignificante» que merece el «desprecio»[32]. Espantados por el sufrimiento físico, los intelectuales liberales han traicionado la esperanza del modo de vida americano. Han conspirado para corromper y *deshumanizar* a los trabajadores, arrebatando la responsabilidad a los hombres de la clase trabajadora (¿y la de las mujeres?) y popularizando sus propios valores de clase ociosa. Y como era de prever, la reciente adicción de la clase trabajadora a la comodidad material ha llevado a la extinción a ideales más antiguos y trabajosos. En raras ocasiones, hay que decirlo, ha estado el «populismo» tan empapado de desprecio por los hombres y mujeres corrientes.

Defectos de la argumentación

The True and Only Heaven tiene algo de producto de humor. De un humor sombrío. La antipatía de Lasch por el progreso científico, tecnológico e higiénico parece tener raíces preconceptuales. Lo cual tiene sus desventajas, pues no es posible discutir con un estado de ánimo. Más aún, su método adolece de ciertos defectos notables que merecen ser señalados.

La perspectiva genuinamente comparativa no mitiga en modo alguno su pesimismo cultural. ¿Las cosas son malas según dónde y cuándo lo sean? Afirma que, pese a nuestra presuntuosa búsqueda de la supremacía, hoy nos encontramos con mayor inseguridad y menor control sobre nuestras vidas que nunca. No obstante, durante la mayor parte de la historia humana la enfermedad ha campado por sus anchas, las hambrunas han sido periódicas, la paz rara y la expectativa de vida terriblemente corta. ¿Qué clase de control sobre su vida ha tenido nunca la mayor parte de la humanidad?

No cabe duda de que nos faltan los medios políticos para decidir qué tecnologías queremos y cuáles no. Ésta es la parte de verdad del argumento de Lasch. Los inventos casi parecen imponérsenos, con o sin nuestra cooperación. Pero la incapacidad de la política para guiar el cambio tecnológico no puede cargarse en la cuenta del liberalismo moderno. Los sistemas comunistas son aún peores en este aspecto, como hemos llegado a saber recientemente. Y lo que es más, los liberales con conciencia ecológica se contradicen cuando

proclaman el valor de la solidaridad nacional: la modernización de la defensa —el desarrollo incontrolado y la proliferación de la tecnología militar— echa sus raíces en la división política de la humanidad en grupos rivales, no en la visión científica del mundo. De modo semejante, la incapacidad del género humano para limitar los daños que inflige al planeta se debe, en parte, a la falta de cooperación entre las distintas unidades nacionales (la solidaridad *en el seno* de cada nación exacerba el problema en lugar de resolverlo). Schmitt y algunos de sus contemporáneos se preguntaban: «¿Qué clase de política será lo suficientemente fuerte para hacerse cargo de la nueva tecnología?»[33]. Vista la respuesta que se nos ofrece, aquel sistema político que admita con modestia su impotencia en esta materia puede no resultar tan malo. En todo caso, las dificultades que presenta el control tecnológico, aun siendo graves, no comportan un fundamento suficiente para rechazar la política liberal.

Más aún, la hostilidad de Lasch hacia la ciencia y la tecnología carece de sentido. Cuanto más graves se vuelven los problemas medioambientales, tanto más necesitaremos que la ciencia y la tecnología (por no hablar de la burocracia) nos ayuden a enfrentarnos a ellos, sin que importe un ápice cómo y por qué se formó la cosmovisión científica moderna. No limpiamos las manchas de aceite con esponjas naturales, no se promueve el respaldo público y la acción gubernamental sin el concurso de los poderosos medios que la tecnología moderna pone a nuestro alcance.

Si tomamos en serio su protesta contra «la sustitución del obrar ciego de la naturaleza por la elección humana», tenemos que, por ejemplo, deberíamos abandonar la vacunación infantil o simplemente cerrar los hospitales. En una obra anterior, Lasch escribe que «lo que la tecnología médica ha traído es una mayor dependencia de los pacientes respecto de las máquinas» y de los «expertos en medicina»[34] (tales comentarios nos fuerzan a preguntarnos hasta qué punto quiere Lasch que se le tome en serio).

Su sacralización del concepto de «límite» hace imposible distinguir entre los límites que merecen ser respetados y los que merecen no serlo. Y es ella la que le hace incurrir en imprudentes afirmaciones causales (anticoncepción hoy, eugenesia mañana).

Su retrato de la clase media baja revela una visión del pasado sumamente selectiva. En primer lugar, la pequeña burguesía americana se nutre de gente que, en origen, llegó al país buscando «progresar». En segundo lugar, ninguna clase social es tan inocua o tan capaz de corregirse a sí misma como Lasch pinta a sus trabajadores raciales. Un análisis detenido del poujadismo, el movimiento de los *productores populistas* de la Francia de los años cincuenta, cuyos orígenes izquierdistas no impidieron que desembocase en un derechismo xenófobo y antisemita, podría servir de correctivo a este punto de vista unilateral.

Su desequilibrada valoración del «desarrollo» pasa por alto el efecto beneficioso de la prosperidad económica en el crecimiento de la población. Cuanto más rica llega a ser la gente, menos hijos suele tener. Cuanto mejor educadas y más plenamente integradas en la fuerza de trabajo están las mujeres, más frecuentemente optarán por limitar el tamaño de sus familias. La capacidad de aguante de la tierra es indudablemente limitada, pero la opción por el atraso agravaría el problema.

La negativa de Lasch a comparar las ventajas y desventajas del crecimiento económico y la innovación tecnológica es perversa. El «progreso» puede tener efectos secundarios desagradables, pero no es tan malo. Pensemos en la alfabetización; en la higiene a las que han accedido las clases trabajadoras. Incluso el «consumismo», el deseo de objetos bellos o útiles, pueden tener algo que ver con la dignidad humana. Lasch tiene razón al observar que la emancipación de la mujer no habría sido posible sin el progreso material y en particular la anticoncepción efectiva ha reducido la mortalidad infantil y los

electrodomésticos han ahorrado trabajo —extremos estos que deberían mitigar su exagerada repugnancia heideggeriana por la ciencia. El escoramiento valorativo de Lasch es particularmente exasperante en este punto, pues una y otra vez nos advierte que cuando se trata de lealtades tribales, supersticiones religiosas y virtudes marciales no debemos dejar que el mal nos impida ver el bien.

Su crítica de la nostalgia y de la tradición pastoril, si bien es tácticamente inteligente, es poco convincente desde un punto de vista teórico. Su insistencia en subrayar el peligro de extinción que amenaza a los oficios o en la dignidad del trabajo le hace distinguirse de los teóricos contemporáneos de la *Gemeinschaft. Pero* su pensamiento sigue cautivado por los tópicos de un comunitarismo retrógrado. Las implicaciones de su simpatía por el «pluralismo cultural» y sus dudas sobre «el ideal asimilacionista» siguen siendo nebulosas[35]. En ocasiones parece que está en favor de que América se convierta en un archipiélago étnico, en una variada colección de subunidades interiormente homogéneas. Una ocurrencia descabellada, si es que cabe decir algo suave al respecto. Un pluralismo grupal fuerte sólo es tolerable en el contexto de un sistema *liberal* capaz de proteger los derechos individuales y promover el debate nacional y la cooperación interétnica. Sin embargo, ésa es precisamente la clase de sistema del que dice desconfiar.

Su idea de que el fanatismo, la intolerancia y la superstición son el precio que hay que pagar para evitar la debilidad, la insipidez y la desecación espiritual es inverosímil. Sólo un millonario americano podría escribir de tal modo. Sólo un occidental podría despachar (y aún en este caso uno se pregunta cómo) problemas como los de la enfermedad, las hambrunas, la pobreza y la violencia tildándolos de obsesión de mentes liberales decadentes. En un mundo que rebosa enfrentamientos entre armenios y aceríes, serbios y croatas, tamiles y cingaleses, israelíes y palestinos, católicos norirlandeses y protestantes norirlandeses, sólo un americano podría lamentarse del debilitamiento de las lealtades tribales y las identificaciones étnicas.

Miscelánea antiliberal

Vista como un todo, la perspectiva moral de Lasch —precisamente como la de MacIntyre— adolece, profunda e irremediablemente, de consistencia. En ocasiones da la impresión de que se han cortado las líneas de comunicación entre sus diversos capítulos. Si hacemos un examen retrospectivo, vemos que condena «la mentalidad progresista» partiendo de cuatro tradiciones o ideales completamente distintos: el marcial, el religioso, el étnico y el del artesano-propietario[36]. Las relaciones entre estos cuatro conjuntos de valores apenas se explican o aún se discuten. Sin embargo, las tensiones entre ellos son obvias. Su romantización de los trabajadores, por ejemplo, no puede conciliarse con la idea cristiana de que el trabajo es una maldición. De modo análogo, piénsese en su alabanza simultánea de la mansedumbre y la audacia. Para su decepción, el liberalismo desilusiona a quienes anhelan seguridad *y* a quienes anhelan el riesgo. El progreso ha destruido tanto el heroísmo intrépido como la pasiva aquiescencia; la economía de la abundancia ha desincentivado la «virilidad» y ha hecho pedazos la «aceptación agradecida»; el género humano necesita «experimentar la lucha» y una noción renovada del «pecado».

El hecho de que Lasch se inspire por igual en Georges Sorel y en Jonathan Edwards revela la amplitud de sus simpatías, por no decir el caótico eclecticismo de su mente. Sus oscilaciones entre la perspectiva religiosa y la heroica aportan extensión a su libro, ya que no

claridad. Define a veces la virtud como abnegación personal, a veces como autoafirmación. En un capítulo nos pide que nos sometamos pasivamente al universo. En el siguiente nos exige que adoptemos una «concepción heroica de la vida». Nos dice que debemos luchar por la autosuficiencia y también que debemos aceptar nuestra irremediable dependencia de un poder superior. El ideal emersoniano de la autoconfianza y la propia independencia es noble; la lucha por la autonomía humana que refleja la ciencia moderna es vil. Debemos recuperar el «control» de nuestro propio trabajo y nuestra propia vida que nos ha arrebatado el capitalismo, y también admitir que los deseos de «control» son blasfemos e incluso satánicos. Debemos sacudirnos la esclavitud del salario y abrazar la mortalidad y el dolor, salario del pecado. Debemos honrar a las limitaciones y a los héroes que las transgreden. Este criterio de doble filo es más fácilmente identificable que comprensible.

¿Qué forma debería adoptar una política de limitaciones? En otras palabras, ¿qué alternativas concretas propone Lasch? Nos pide que adoptemos un «sentimiento trágico de la vida», pero no nos dice cómo democratizar el trabajo o revivificar las pasiones étnicas en términos prácticos. Cuando observa que deberíamos «intentar transformar el gueto en una comunidad real», no dice, como es natural, una palabra de cómo hay que llevar a cabo tal procedimiento alquímico. Cree que «una drástica reducción del nivel de vida del que disfrutan las naciones ricas y las clases privilegiadas» es inevitable, pero no nos dice cómo llegar a tal punto con el menor (¿o el mayor?) sufrimiento posible[37]. Detesta las grandes compañías, las instituciones financieras y las burocracias nacionales y estatales, pero no nos explica cómo podríamos hacer frente a las consecuencias de abolirlas o cómo podría sustituírselas.

Un breve capítulo autobiográfico lleva por título, sin un ápice de ironía, «La construcción del descontento». Pero el descontento es una cosa, la aplicación de las leyes otra bien distinta. ¿Está pensando Lasch en castigar la deslealtad y el descreimiento? ¿Está a favor de una distribución *menos* equitativa de los bienes de consumo? ¿Habrá de suprimirse la crítica a la autoridad y el matrimonio interracial, la movilidad social y la anticoncepción? ¿Deberían confiscarse y destruirse televisores y tarjetas de crédito? ¿Tendríamos que volver a la producción a pequeña escala y abolir el papel moneda? ¿Deberíamos jubilar las calderas de la calefacción y los aparatos de aire acondicionado?

En todos los casos anteriores la respuesta es, por supuesto, no. A falta de una posición definitiva, la conclusión final de Lasch es, con todo, decepcionantemente académica: «La tradición populista no ofrece la panacea para todos los males que afligen al mundo moderno. Formula las preguntas adecuadas, pero no ofrece respuestas prefabricadas»[38]. Se muestra en este punto tan reticente que incluso se le pasa decirnos cuáles sean tales «preguntas adecuadas». Sus evasivas son fácilmente comprensibles. Responder preguntas, resolver problemas, curar males, son actividades peligrosas. Podrían hacer que las cosas fuesen mejores de lo que son. Podrían incluso amenazar con mejorar nuestras vidas. Parémonos a imaginar que la gente se tomase en serio las enseñanzas de este libro. La gente podría llegar de pronto a la conclusión de que la abundancia material no es el mayor bien de la humanidad. Podría incluso intentar resucitar los lazos tribales y los oficios del pasado. Ante la posibilidad de que se produzca un progreso moral, Lasch concluye con el acostumbrado torbellino de matizaciones, con el propósito, pienso, de distraernos del carácter esencialmente paradójico de sus planteamientos. ¿No aspira acaso a «ilustrar» a su prójimo sobre los peligros del crecimiento económico? ¿Puede sinceramente negar su pasión por transformar la vida de la gente? ¿Qué es lo que, en última instancia, tiene que ofrecer este encarnizado enemigo del desarrollo sino una nueva, aunque irremediablemente vaga, versión del sueño del progreso

continuado de la humanidad?

Capítulo 6

UNGER:
EL ANTILIBERALISMO DESATADO

Generalmente, el liberalismo es atacado por dos motivos: bien por ser anárquico, bien por no serlo suficientemente. Estas querellas antitéticas las presentan dos tipos distintos de antiliberal: el *comunitarista conservador* y el *contracultura) radical.* Tal dicotomía coincide aproximadamente con la lúcida distinción macIntyreana entre posiciones antiilustradas rivales (una encabezada por Santo Tomás, la otra por Nietzsche)[1]. Los miembros de la escuela comunitarista piensan que el liberalismo es una fuerza desintegradora: disuelve los lazos sociales, deja al individuo desvinculado, privado de apoyos morales y, a la vez, promueve libertinamente la libertad de hacer lo que a uno le plazca. Los partidarios del punto de vista contracultural, por contra, piensan que el liberalismo encubre una tiranía: ata al individuo, que por lo demás es un ser espontáneo, a normas rígidas e impone coercitivamente una disciplina ascética de conformismo y autonegación. El orden liberal impide cruelmente que la gente haga lo que quiere (y que llegue a tener nuevos deseos). Los críticos de la primera especie consideran que los burgueses calculadores son gentes desarraigadas, nerviosas e impías; los de la segunda les consideran sedentarios, estirados y aburridos.

Me he detenido ya a considerar algunos ejemplos típicos del conservadurismo comunitarista. Por mor de ecuanimidad y exhaustividad, quiero ahora examinar el radicalismo contracultural que ejemplifica la obra de Roberto Unger. Para este propósito, su obra *Politics, A work in Constructive Social Theory* (1987) será maravillosamente idónea[2]. Su obra anterior *Knowledge and Politics* (1975) presenta una posición híbrida que merece ser analizada por sí misma[3]. Mientras que MacIntyre afirma que el tipo humano que representa el liberal es demasiado revoltoso, Unger plantea con claridad meridiana que es demasiado sumiso. Para el primero, el liberalismo da demasiado margen a la discreción y la elección subjetivas. Para el segundo, no da margen suficiente a la autoexpresión y la opción personal. Estas formulaciones contradictorias resumen bien dos formas distintas de descontento antiliberal.

Los defensores del liberalismo estarán, por supuesto, encantados de yuxtaponer ambos planteamientos. Ambas partes han captado una mitad de la verdad, sea la que fuere; tomados en conjunto, estos fragmentos de verdad se cancelan mutuamente. Tomados simultáneamente expresan una posición cercana al sentido común: el liberalismo no es anárquico ni tiránico. Es a la vez más y menos coactivo que lo que los conservadores comunitaristas y los radicales contraculturales, respectivamente, afirman. Es una filosofía de las limitaciones, así como una filosofía de la libertad. Impone importantes constricciones a los individuos, lo que incluye restricciones a las formas violentas de la autodefensa y a la autoexclusión de las leyes que deberían ser de aplicación general. Pero también ayuda a preservar las frágiles condiciones institucionales de posibilidad de la opción personal, así como las de la corrección democrática de los errores colectivos.

En sus obras tempranas Unger muestra algo así como un desgarro. Hasta cierto punto, su intención es sostener simultáneamente estas dos posiciones antiliberales contradictorias. El autor de *Knowledge and Politics* puede por ello ser considerado un conservador comunitarista y un radical contracultural. No sorprenderá, pues, que los lectores de su libro queden sumidos en la perplejidad. En sus pasajes comunitaristas nos dice que el tipo humano

que representa el liberal está «condenado a la insatisfacción y el descontento» y por lo tanto «se le niega la sosegada apropiación del yo». En sus partes contraculturales se explica que el liberal sufre del mal de la «resignación» o la pasiva aceptación de la posición social que le ha sido asignada. ¿Qué añora Unger con mayor intensidad, el sosiego o la inquietud?

En cuanto opúsculo conservador, *Knowledge and Politics* ataca tanto al liberalismo como a la ciencia moderna por alentar el «desafío al destino». La ciencia desacraliza el mundo y desemboca así en la «negación» liberal «de la inmutabilidad de la naturaleza y la sociedad»[4]. En cuanto tratado rebelde, *Knowledge and Politics,* lejos de despellejar la arrogancia y la rebeldía, las alienta. En vez de lamentar la refriega de un orden en desintegración, su autor nos recomienda que nos unamos a ella. En esta ocasión Unger quiere que «amemos esos *actes de défiance* (o genio) del arte o el juego, en los cuales brilla por un instante ante el mundo la totalidad de la naturaleza humana». En lugar de sentir nostalgia por la pérdida de las restricciones religiosas, denuncia amargamente «la santificación de lo real»[5]. En este caso, una vez más, Unger admira el desafío y se lamenta por él al mismo tiempo.

El Unger conservador nos asegura que «el hombre ocupa un lugar en el orden de las cosas creadas», si bien el liberalismo ha desarraigado al hombre y le ha negado sus derechos de progenitura. El Unger rebelde replica que «el hombre no tiene un lugar predeterminado en la naturaleza», si bien el liberalismo lo ha encadenado a las galeras de las expectativas sociales. El admirador de la estabilidad se queja de que la sociedad liberal haya creado una sociedad desaliñada y lamenta la desaparición de «cualquier clase de metas comunes», lo que incluye los «puntos arquimédicos de la estabilidad y la autoridad». El síntoma principal de que la sociedad liberal está enferma, desde su punto de vista, es «la experiencia de la precariedad y la contingencia de todos los valores comunes». Este estado de cosas podría mejorarse con sólo introducir «derechos y deberes predeterminados». Y a la inversa, el paladín de la inestabilidad quiere «hacer que la división del trabajo sea menos rígida» e incluso crear una sociedad en la que el individuo pueda «experimentar de continuo con diferentes formas de vida». «Compartir valores de modo estable y autorizado» es absolutamente indeseable. De hecho, es propio de «formas de comunidad jerárquica» despreciables[6].

En congruencia con esta última forma de pensar, Unger dice que anhela «la desaparición de la diferencia» entre lo extraordinario y lo ordinario[7]. No es fácil entender qué pueda significar esto. Pese a que afirma repudiar el esencialismo, supone al modo esencialista que el término «extraordinario» sigue teniendo sentido aún en ausencia de su antónimo: «ordinario». Pero su idea general está clara. Como radical contracultural, desea poetizar la vida cotidiana, democratizar lo raro. Desea «la ampliación de lo estético a ámbitos tradicionalmente reservados a lo prosaico». Los acontecimientos corrientes y molientes deberían irradiar el brillo de lo excepcional. Tenemos el deber de reproducir «la divina liberación de la vida diaria» en la vida diaria misma[8]. Sospecho que es esta esperanza la que lleva a Unger a compararse con Arquímedes, quien «corría desnudo por las calles de Siracusa para dar a conocer sus hallazgos»[9]. Como veremos, *Knowledge and Politics nos* reserva muchos de tales momentos de clarividencia. Pero sólo en su obra posterior, *La Política,* da Unger la verdadera medida de cuán auténticamente arquimédico, en el sentido mencionado, quiere llegar a ser. Me iré ocupando sucesivamente de todas estas obras.

Planteamientos generales

Knowledge and Politics revela algunas facetas aún inexploradas de la mentalidad antiliberal. Sólo *Tras la virtud* de MacIntyre supera a esta obra como ejemplo de ese antiliberalismo «blando» o postfascista tan popular en los Estados Unidos en los años setenta y ochenta. Pero es también una obra única. Un análisis detenido de las objeciones de Unger al liberalismo es el broche adecuado a mi estudio individualizado de los autores antiliberales. *Knowledge and Politics* documenta, una vez más, lo incontenible de una tradición antiliberal en la que quejas y argumentos consabidos se presentan como ocurrencias revolucionarias. Y aunque Unger es un modelo de un estilo de familia intelectual, es algo más que eso. Su posición es tan propia de su idiosincrasia como la de otros antiliberales con los que, no obstante, tiene tantas cosas en común.

Lo que ante todo muestra la fidelidad de Unger a los hábitos antiliberales es su actitud para con Marx. Denuncia la dominación clasista y declara que la humanidad sólo podrá ser salvada si se produce «una victoria de la Izquierda sobre la Derecha». Coquetea vagamente con una variedad de ideas y sentimientos marxistas, pero concluye que su ideología es insuficientemente radical. Además, el marxismo tiene el defecto de no ser lo suficientemente antiliberal. En las obras de Marx, «la crítica del pensamiento liberal no llega hasta sus últimas consecuencias». Pese a sus esfuerzos, Marx no logró nunca escapar de las garras del liberalismo. Más aún, muestra importantes coincidencias intelectuales con Bentham[10].

El liberalismo ejerce una «tiranía constante» sobre las mentes de todos sus críticos convencionales —marxistas incluidos. Pero la timidez y la desgana son ya cosa del pasado. Unger mismo va a romper el molde, va a «romper con la totalidad del sistema de pensamiento liberal». No se limitará a desechar unos cuantos aspectos sueltos del liberalismo y a aceptar subrepticiamente importantes premisas e ideas liberales. A diferencia de Marx, él «va a abandonar» *el* todo del «sistema de pensamiento político liberal» y a ofrecer «una crítica completa de la doctrina liberal». Presentará «la más efectiva crítica de la doctrina política liberal» jamás concebida; no contento con ello, permitirá que sus lectores vislumbren «la más subversiva de las doctrinas», una doctrina mucho más subversiva que las pusilanimidades que imaginara nunca marxista alguno[11].

En pocas palabras, *Knowledge and Politics* es un libro ambicioso y agresivo. Sin un asomo de duda, Unger tilda a su propio pensamiento «en torno a las preocupaciones fundamentales de la existencia humana» de «profundo» y anuncia su esperanza de «subvertir y destruir» el orden social en el que viven unas criaturas muy poco audaces (el resto de la humanidad). Una empresa destructiva de esta clase es necesaria, pues el mundo de hoy es un «desastre» moral. La situación se ha tornado «urgente». La sociedad liberal no puede ser redimida y sin embargo la humanidad debe ser redimida. Todo intento de limpiar de liberalismo al mundo será «difícil y peligroso», claro. Pero Unger me muestra presto a correr este riesgo por nosotros. Se presenta reveladoramente a sí mismo ante sus lectores como un heroico liberador del pueblo. Él nos entregará «la llave con que escapar de la prisión del pensamiento liberal»[12].

Sin embargo, el liberalismo no es una cárcel ideológica más. Es la «conciencia en el poder» o la «mentalidad dominante» de la sociedad liberal. Criticar eficazmente al liberalismo significa, pues, contribuir a destruir «su secreto imperio». Unger reconoce que con sus solas fuerzas no podrá aniquilar al liberalismo. Sin ayuda no podrá derribar los muros de la prisión que ha tenido tres siglos encarcelada a la totalidad de los ciudadanos

occidentales. Pero no por ello deja de tener una muy favorable opinión de sus propias capacidades. Sabe que «un solo individuo, orgulloso y rebelde, puede enseñar a sus semejantes, o a sus descendientes, que la verdad del ideal es completamente distinta de lo que habían pensado»[13]. Y se adjudica con entusiasmo el papel de David ante Goliat. Si bien no le es dado crear una sociedad completamente exenta de liberalismo mediante la mera publicación de un ensayo filosófico, sí puede sacar a la luz y desacreditar los raquíticos fundamentos intelectuales sobre los que se sustenta *el* orden liberal.

«He escrito este libro como un acto de esperanza», comienza confesándonos. Su esperanza es la radical «transformación de la sociedad». No satisfaciéndole la sola refutación de teorías equivocadas, se pregunta de qué modo podría él, un simple profesor armado tan sólo de papel y pluma, aportar algo al proceso masivo del cambio social. La crítica acertada de la teoría liberal puede desempeñar un papel histórico-mundial en razón de la suprema importancia de la teoría liberal misma. La teoría liberal es un elemento constitutivo de la sociedad liberal, no sólo una doctrina libresca metida con calzador en el cráneo de un puñado de escritorzuelos. Es una «forma dominante de organización social». Las ideas liberales se han «vuelto reales en las principales formas del orden social de hoy». Uno de los resultados es que un libro tan implacablemente abstracto como *Knowledge and Politics,* en el que no aparece fecha histórica o nombre de país alguno, puede proporcionar «una comprensión crítica de la situación en que se encuentra la sociedad moderna». Los análisis filosóficos son simultáneamente análisis sociológicos, puesto que los miembros de las sociedades liberales viven siguiendo normas liberales. Pese a que «la imagen liberal de la sociedad» sea posiblemente pobre y autocontradictoria, ejerce un poder sin igual sobre la vida diaria de la gente. A su vez, su enorme poder explica las esperanzas personales de Unger. Si pudiese cambiar el modo en que la gente ve la sociedad, cambiaría la sociedad misma. Sitiar el liberalismo teórico equivale a atacar a «la sociedad de la que la doctrina liberal es la representación teórica»[14].

El «poder y la grandeza de la teoría» estriban en su capacidad de fomentar y acelerar el cambio social. Como la mayoría de los antiliberales, Unger pasa de un atlético salto de la crítica intelectual a la crítica social. Pero, al igual que sus colegas, suele acabar a la deriva entre las aguas de la crítica a la teoría liberal y las de la crítica a la sociedad liberal. Ambas críticas resultan ser contradictorias entre sí. Por una parte, el liberalismo nos da una imagen imprecisa de nuestras sociedades. Nuestra «experiencia» tiene un sentido más profundo que lo que pueda expresar «la concepción liberal de la sociedad, a saber, una asociación de individuos independientes e incompatibles entre sí». Propagando su «ilusión conceptual», el liberalismo nos impide contemplar la rica realidad social y psicológica que tenemos ante nosotros. Pocas veces podemos ver con claridad nuestra vida real «porque sus contornos se nos presentan difusos por culpa de la influencia de los principios liberales»[15].

Por otra parte y de modo simultáneo, Unger sostiene que el liberalismo ha mutilado profundamente a las sociedades occidentales y las ha sometido a sus perversas premisas doctrinales. Pese a ser moralmente odioso, el liberalismo es, ¡ay!, descriptivamente correcto: «La doctrina liberal es la representación de un cierto tipo de vida social». No es sólo que «las premisas del pensamiento liberal describan una forma de existencia y de conciencia sociales», sino que «el peligro que encierran las premisas políticas del liberalismo es una consecuencia de la precisión con que describen una forma de experiencia social». Lejos de ser distorsiones, «los principios del liberalismo extraen su poder e importancia del hecho de que iluminan una situación histórica»[16].

Esta forma autocontradictoria de ataque al liberalismo es característica de *Knowledge*

and Politics, como asimismo de *Tras la virtud* y otras obras del mismo género. En una página se acusa al liberalismo de malentender el mundo, en la siguiente de haberlo reacomodado a su propia imagen. También Unger, al igual que MacIntyre, tiene una cierta idea del jardín en el que se ha metido. E intenta apartarse de esta inconsistencia arquetípica con las habituales fintas. El liberalismo, nos dice Unger dando marcha atrás, ha deformado parcial y no totalmente nuestras sociedades: «El pensamiento liberal atrae nuestro interés y nuestra conformidad porque sus principios definen *gran parte* de lo que pensamos y vivimos». La ideología liberal nos ha deformado en gran medida, pero no completamente. Porque «somos hombres y no sólo liberales, […] tenemos un conocimiento de nuestra humanidad que la doctrina liberal no puede agotar». Por suerte, pervive un resto de vida que no ha sido corrompido por el pensamiento liberal: «Nuestro modo de actuar y hablar contiene una imagen de la humanidad más completa que la que cabe en las premisas liberales»[17]. El liberalismo no ha destruido, sino sólo ocultado, esta realidad semiconsciente, aletargada.

Una mala teoría produce una vida mala porque impone anteojeras. El liberalismo desvirtúa nuestras vidas al ocultarnos nuestro potencial más valioso. Por ejemplo, «del mismo modo que la teoría liberal es incapaz de dar razón de la posibilidad del yo, la vida en la sociedad moderna y liberal nos niega permanentemente la posibilidad de una personalidad coherente. Así pues, los ciudadanos liberales sufren personalmente la ceguera de la filosofía liberal». Viven vidas escindidas porque interpretan su experiencia en los términos de la distinción liberal entre razón y deseo. La mayor parte de la gente se ve cruelmente privada de alcanzar «una personalidad plena» en razón de que el liberalismo niega toscamente la existencia de tal plenitud personal. Dirigiendo nuestra atención a los vestigios experienciales de la personalidad coherente que, con todo, perviven en la sociedad liberal (la creatividad artística es el ejemplo favorito de Unger), la crítica del liberalismo puede poner en marcha el proceso revolucionario por medio del cual todo el sistema liberal, tan dañino para la vida, vendrá a hacerse añicos. El contraataque dirigido contra las ideas e instituciones liberales «desvelará las posibilidades ya existentes y, en virtud del desvelamiento mismo, abrirá posibilidades aún inexistentes»[18].

A fin de abrir la puerta a estas posibilidades viejas y nuevas, el antiliberal militante —Unger— sólo tiene que «poner a nuestro alcance un lenguaje nuevo» en el que podamos redefinir nuestras vidas. Este lenguaje será más preciso en términos descriptivos que el lenguaje liberal al que sustituye, puesto que representará correctamente los residuos no deformados que el pensamiento liberal ignora. Será también un motor de la transformación social que exigirá que el resto de la sociedad que el liberalismo ha desfigurado caiga demolido y sea reemplazado por un nuevo orden no liberal modelado a partir del «residuo», a partir de la experiencia de la creatividad artística, etc. Este argumento es tortuoso y su conclusión (sobre el lenguaje como instrumento del cambio social) inverosímil. Pero nos permite ver a qué se refiere Unger cuando tiene la extravagancia de afirmar que está presentando una «doctrina de la naturaleza humana» que puede «guiar la conducta así como […] retratar la realidad»[19].

Algunos errores históricos

Unger no se limita a «la doctrina política liberal» en abstracto. Se refiere también, en un tono más personal, a «los inventores de la doctrina liberal», «los pensadores europeos del

siglo XVII que fundaron la doctrina liberal» y a «los pensadores liberales clásicos». Pese a que hace mención de Spinoza, Locke, Montesquieu, Hume, Bentham, Kant y John Stuart Mill, se ocupa de ellos más como ejemplos que como casos particulares. Afirma que los liberales carecen de sentido de la historia, cuando el mismo *Knowledge and Politics* es un libro ahistórico. En lugar de esforzarse por describir diferentes obras liberales en sus distintos panoramas históricos, ofrece a sus lectores una etérea reconstrucción del liberalismo como «modo de pensar». Unger esboza un tipo ideal que identifica con «el meollo de la teoría política del liberalismo». Admite que ningún liberal de carne y hueso ha adoptado nunca esta posición «liberal» pura. Pero, sin embargo, el pensamiento de todos los liberales se fundamenta en ella. Por tanto, no ve motivo alguno para revisar su modelo de liberalismo cuando descubre que hay liberales que contradicen sus premisas. El liberal estándar, se nos dice, cree que «la satisfacción de los deseos del individuo es lo bueno para éste». Esta amplia generalización no se ve alterada por el reconocimiento ungeriano de que Spinoza y Locke, por ejemplo, «distinguen también entre lo que piensan que es correcto o apropiado y lo que desean». Que los liberales argumenten de tal modo sólo demuestra que son víctimas de un «eclecticismo incoherente». Atendiendo al modelo prefabricado, el liberal estándar define la libertad como satisfacción de los deseos, no como realización personal. Cuando Unger descubre que Kant y Mill alientan un «concepto de libertad como desarrollo de las capacidades, facultades y talento del hombre»[20] opina que son inconsecuentes, pues contradicen sus propias convicciones (tal como él las define).

El estereotipado retrato que Unger realiza de «la teoría política del liberalismo» se quiere una acusación devastadora. En realidad, puede interpretarse como una lista de funestas contradicciones y un muestrario de razonamientos obtusos. Dicho sea entre paréntesis: ni siquiera se pregunta cómo un sistema de ideas tan insolvente puede haber sobrevivido tanto tiempo. El primer gran error liberal fue la idea de que «los grupos son menos reales y fundamentales que los individuos que los componen». Los liberales no admiten la existencia de «sujetos colectivos» capaces de aspirar a objetivos comunes. Para los liberales, las metas «son siempre los objetivos de los individuos particulares», nunca de las unidades sociales de las que forman parte. Los liberales afirman «el carácter derivado y artificial de los grupos». Unger cree que denigran de tal modo a los grupos porque aspiran a basar toda comunidad humana en el consentimiento voluntario. Este propósito atomizador es el error central del modo de pensar liberal. La sociedad liberal es «artificial» porque los liberales buscan transformar toda agrupación humana en «productos de la voluntad y el interés de los individuos»[21].

Unger no explica qué significa que un grupo tenga objetivos independientes de los que tienen los individuos que lo componen. Tampoco se para a averiguar las implicaciones legales y políticas concretas de la idea no liberal de que las unidades sociales son «totalidades inanalizables». Todo lo que se nos dice es que «los liberales puros» tendrían que ser considerados culpables de reduccionismo, de disolver «las totalidades en componentes infinitesimales». ¿Es, en efecto, cierto que para los liberales «las características de un grupo pueden reducirse a las características de sus miembros individuales»?[22]

En vez de plantearle esta pregunta al liberal genérico que imagina Unger, vamos a preguntarle a liberales que hayan existido realmente, como Kant, de quien es conocida su insistencia en la autonomía del individuo y en el acuerdo voluntario. ¿Creía Kant que las características del grupo podían reducirse a las características de sus miembros? Muy al contrario, Kant pensaba que un todo estable podía estar formado por partes inestables. Un pueblo de diablos, dadas las pertinentes restricciones constitucionales, podría vivir en

armonía. Dicho de otro modo, un grupo puede presentar precisamente aquellas características de las que carecen sus miembros individuales[23]. Esta idea tan poco intuitiva está mucho más próxima a la opinión liberal estándar que el modelo que propone Unger. Montesquieu afirmaba que Inglaterra era un país feliz aun cuando los ingleses fuesen personalmente tristes. Hume escribió que «los buenos modales pueden traer el orden y la moderación al gobierno allí donde los modales y las costumbres han inculcado apenas humanidad y justicia en el temperamento de los hombres»[24]. Y Madison daba a entender que las «invenciones de la prudencia», esto es, la maquinaria constitucional, pueden compensar «la falta de buenos motivos» entre los burócratas particulares. El mismo modelo de los «vicios privados, virtudes públicas» implica con claridad que las características de un todo no tienen por qué reflejar las características de sus partes[25]. Es, por tanto, erróneo decir que para los liberales «la psicología es anterior a la sociología»[26].

Sin embargo, Unger acusa al liberalismo de practicar precisamente tal reduccionismo. Preludia el capítulo que dedica a la teoría política liberal con un capítulo introductorio sobre la psicología liberal. Espera de esta suerte presentar a sus lectores los materiales constructivos del liberalismo como un todo. Resulta que el edificio liberal se levanta enteramente sobre una única distinción fatal: «el primer principio de la psicología liberal afirma que el yo se compone de entendimiento y deseo; que ambos se distinguen mutuamente y que el deseo es la parte motora, activa o primaria del yo»[27]. Esta sola sentencia contiene, en pocas palabras, el diagnóstico completo que Unger hace del liberalismo. Lo veremos con detalle.

Desde la perspectiva liberal, dice Unger, mientras que el «entendimiento» no puede dejar de ser sino un «instrumento del deseo»[28], el deseo no puede ser jamás un producto del entendimiento. Los juicios cognitivos carecen de repercusión en las aversiones o aspiraciones humanas. Por ejemplo, saber que una posibilidad determinada se ha vuelto inalcanzable no hará que los individuos la deseen más o menos. Así pues, la afirmación de Unger es sumamente fuerte: la psicología liberal es completamente obtusa. Si, en efecto, los liberales hubiesen tenido tal opinión superficial de la psique humana habrían ignorado toda la historia de la psicología moral, desde los estoicos antiguos a Bacon y Descartes.

La democracia en América y *El Antiguo Régimen y la Revolución francesa* constituyen una impresionante prueba de lo contrario. Alexis de Tocqueville fue un teórico liberal que dedicó su carrera intelectual a estudiar precisamente aquello que, según Unger, los liberales no pueden ni imaginar: de qué modo el entendimiento modela el deseo. Los esclavos que no encuentran alternativa a su esclavitud acaban por admirar a sus amos y pierden toda ambición de romper sus cadenas. Los plebeyos que empiezan a entender su baja condición como un caso de mala suerte en lugar de como un destino o una condición impuesta por la naturaleza empiezan a la vez a odiar a los nobles de su localidad con violencia inusitada. Estas afirmaciones típicamente tocquevillianas contradicen manifiestamente el modelo de Unger. Resulta revelador destacar aquí que Tocqueville aprendió su «modo de pensar» de Montesquieu, entre otros.

Unger proclama dogmáticamente que «el pensamiento liberal no puede dar razón de la personalidad»[29]. Sin embargo, los teóricos liberales tenían muchas cosas interesantes que decir en materia de psicología humana. Unger ignora lo que éstos nos dejaron escrito por culpa del modelo que tiene en mente. Es él quien sacrifica lo concreto en beneficio de lo abstracto. Las ideas que sobre la interacción entre lo cognitivo y lo volitivo tenían estos pensadores no pueden darse por expuestas citando únicamente la observación humeana en torno a la razón como esclava de las pasiones, o la metáfora hobbesiana de los pensamientos

como exploradores y espías al servicio de los apetitos. Cualquiera de los liberales de primera fila tuvo en cuenta las reflexiones estoicas acerca de la manipulabilidad del deseo, o del modo en que la mente puede remodelar la pasión. Adam Smith, tanto como Tocqueville —ambos profundamente marcados por el neoestoicismo— elevaron a premisa esencial de sus teorías sociales la dependencia causal del sentimiento respecto de la razón.

Unger distorsiona aún la tradición liberal por otras vías. He aquí un ejemplo: «Lo que une a los hombres son las normas; lo que les separa, sus fines subjetivos individuales». Esta afirmación se apoya en dos supuestos. Primero, que los liberales no se han percatado de la existencia de evolución de las culturas nacionales. Los liberales piensan ingenuamente que «la personalidad no depende de la historia»[30]. El *Essai sur les moeurs no* podría nunca haber sido escrito por un liberal. Segundo, los liberales no han oído hablar nunca de conformismo, emulación, xenofobia, pasiones colectivas y otras fuentes prerracionales de la cohesión grupal. Ambos supuestos son erróneos[31].

La acusación de escepticismo moral

Unger podría admitir todo lo anterior y decir, con toda razón, que a él no le interesa demasiado lo que los liberales históricos hayan tenido que decir acerca de la irracionalidad humana o la constitución social del deseo. Lo que a él le preocupa es el asunto esencial de la filosofía moral: ¿cómo se justifica el deseo? Los liberales bien pueden reconocer que el entendimiento afecta a la capacidad de anhelar o de sentir repugnancia. Pueden incluso comprender de qué modo los deseos se constituyen bajo la mediación de los estereotipos culturales. Que, no obstante, siguen creyendo firmemente que «la razón es ciega en el reino de los fines». Éste es el meollo del asunto: «La psicología liberal admite que los deseos, como hechos psíquicos, pueden explicarse causalmente. Pero no existe operación mental alguna que pueda establecer lo que debería desearse». Es verdad que «la razón puede clarificar la relación que existe entre los fines, pero no puede decirnos, en última instancia, por qué fin optar». MacIntyre comparte esta tesis con Strauss y MacIntyre: los liberales han «abandonado» la antigua idea de la «razón práctica». En efecto, «el pensamiento liberal ignora la idea de la razón práctica, que no es compatible con sus premisas». Aunque los liberales continúen invocando «la razón», ésta no es sino el pálido y patético sustituto de su antiguo homónimo: «Puede preguntarse por las implicaciones de un fin novedoso», pero «no puede determinar si tal fin debería aceptarse o rechazarse». Los liberales, en un análisis último, son presas de un «absoluto escepticismo moral»[32].

La anterior es otra acusación drástica —la más drástica de todas. Implica, primero, que los liberales no suministran «criterios con los que juzgar y ordenar nuestros fines». El liberalismo «no ofrece criterios de preferencia entre deseos». Los individuos tienen preferencias en el universo liberal, claro, pero éstas son hechos brutos, inmunes a la valoración racional. Se basan en la lealtad gratuita y en la elección inmotivada. Para los liberales «lo bueno no tiene existencia más allá de la voluntad»[33]. En el modelo liberal no es posible distinguir entre deseos legítimos e ilegítimos.

Así expuesta, esta afirmación es poco convincente, dado que todos los liberales han distinguido, digamos, entre el deseo de asesinar y el deseo de no ser asesinado. El liberalismo, por tanto, no ha pretendido jamás «beneficiar por igual al deseo de todos». La voluntad del individuo debe subordinarse estrictamente a las normas de conducta que exigen

la convivencia y la cooperación civilizadas. Unger menciona esta limitación, pero la despacha sin darle demasiada importancia. La afirmación liberal de tales normas posibilitadoras de la comunidad «no modifica verdaderamente el principio de que los valores son individuales y subjetivos». En su opinión, las normas que prohíben el asesinato y la violación no representan sino una «convergencia de gustos individuales». Las normas liberales tienen un origen vil: «Así pues, tal como aparece en el pensamiento liberal, la idea de compartir valores en modo alguno le falta al respeto a la subjetividad de los valores»[34].

La falta de voluntad de Unger para reconocer la importancia de los principios morales en el pensamiento liberal es especialmente llamativa en el caso de Kant. El liberalismo kantiano, dice, «acaba reduciéndose a» un subjetivismo valorativo. El universalismo implica simplemente que no pueden establecerse distinciones valorativas entre fines subjetivos diferentes. La moralidad kantiana exige así que «seamos neutrales respecto de los objetivos de los individuos específicos». La libertad kantiana, justo como la libertad en el pensamiento utilitarista, es simplemente «la libertad de hacer lo que a uno le plazca». El liberalismo ni siquiera ofrece «normas no instrumentales para determinar lo que cuenta como medios permisibles». Es cierto que los liberales escriben en ocasiones en términos morales. Pero su moralidad está vacía y es «capaz de acomodarse a casi cualquier patrón de conducta»[35].

El argumento de Unger es tan peregrino en este caso que resulta difícil de precisar. Percibe claramente que en el corazón del liberalismo se alza una norma igualitaria: «Todos los hombres son en principio formalmente iguales en tanto que ciudadanos y personas jurídicas». Pero interpreta esta norma, desconcertantemente, como prueba de que los liberales carecen de creencias morales. Aunque los liberales sean igualitaristas, no lo son en razón de su aceptación de una norma de igualdad. Más bien lo son en razón de que carecen de criterios que les permitan premiar los deseos de unas personas sobre los de otras. Por tanto, se inclinan con reverencia, o lo intentan sin éxito, ante cualquier veleidad subjetiva, fuere ésta la que fuere. Ésta es una forma absurda e imposible de proceder, puesto que las veleidades se contradicen unas a otras. Por ello es imposible descubrir «un modo neutral de combinar los valores subjetivos individuales». El liberalismo se esfuerza en satisfacer equitativamente los deseos de todos (pero fracasa en el intento). Su incapacidad para alcanzar la neutralidad perfecta que reclaman sus supuestos escépticos le destruye[36].

Esta línea argumental, con la que ya nos las habíamos visto anteriormente, se apoya en un malentendido. Los liberales no eran subjetivistas axiológicos. Contrariamente a lo que afirma Unger, su igualitarismo no era el resultado lógico de su escepticismo moral. Al contrario, el escepticismo moral les habría llevado a aceptar la autoexclusión de las normas generales —algo a lo que se negaron tercamente. Además, la norma que afirma que todo el mundo debe ser tratado de igual modo en un sistema legal único no puede inferirse de las preferencias de los individuos (o, más bien, tal inferencia es imposible a menos que empecemos a contar a todos los individuos del mismo modo, en cuyo caso no habríamos hecho sino dar por supuesta la norma que queríamos inferir).

¿Por qué distorsiona Unger, que parece una persona leída, la tradición liberal de un modo tan notorio? Un razón sería que la interpreta apolíticamente. No hace mención de las circunstancias concretas que han dado lugar originariamente al pensamiento liberal: guerras civiles por motivos religiosos, persecución eclesiástica y censura, fiscalidad arbitraria y confiscación, problemas de sucesión política, castigos crueles, procedimientos policiales pesadillescos, etc. En lugar de contemplar el liberalismo como una respuesta real a problemas reales (en los límites que imponen los recursos a disposición), lo considera en términos doctrinales, como «sistema de conceptos y proposiciones teóricas». Extrae por lo

general una frase de un libro liberal, escrito en respuesta a una situación concreta, y la encierra en un pesado dogma metafísico. Más fructífero habría sido preguntar por las implicaciones políticas de los principios teóricos. A Unger no le cuesta encontrar a unos cuantos liberales que afirman que «los deseos son arbitrarios desde la perspectiva del entendimiento»[37]. Pero las preguntas siguen siendo: ¿qué implica tal afirmación?, ¿qué significaba en su contexto?, ¿qué afirmaciones contrarias pretendía refutar?, ¿qué se trataba de negar?

Es cierto que ha habido liberales que en ocasiones han escrito como subjetivistas morales. Pero, con todo, no escribieron sus tratados como profesores de filosofía, por motivos académicos; escribieron por razones políticas y en medio de circunstancias acuciantes. Primero, los liberales clásicos eran plenamente conscientes de las atrocidades que se cometían en nombre de valores aparentemente «objetivos». ¿Por qué si no se habrían ocupado con tal pasión de la tolerancia religiosa? Segundo, se percataban de que el antiguo principio de la jerarquía del deseo ofrecía un apoyo intelectual inmenso a la desigualdad política y legal. Los gobernantes que pueden distinguir confiadamente entre deseos altos y bajos tienen una excusa perfecta para imponer coercitivamente sus deseos a quienes son gobernados. La prontitud de los liberales en proclamar públicamente que los valores son «subjetivos» nos induce a pensar que esta tesis era un arma retóricamente irresistible en las campañas liberales en contra de la persecución religiosa y la desigualdad social. Por tanto, no debería considerarse como la última palabra del liberalismo en cuestiones morales[38].

Ablandamiento

Unger escribe con desprecio del gobierno limitado, la distinción Estado-sociedad, el imperio de la ley, la igualdad legal, la separación de los poderes, la apoliticidad del poder judicial, las elecciones periódicas, las instituciones representativas y los incentivos monetarios al trabajo productivo. Denomina a estas ideas liberales fundamentales «popurrí de perogrulladas»[39]. Esta chanza confirma la impresión de que lo que desea es el rechazo total del liberalismo, no un mero rechazo parcial. El liberalismo está podrido de raíz y no hay parte de él que pueda salvarse.

Pero al tiempo que Unger coquetea con tales afirmaciones extremas, guarda la ropa. En algunos pasajes, en efecto, prescinde de críticas y se entrega a una posición indiscernible de la de ese mismo liberalismo al que, en el resto de su obra, da estocadas tan despiadadas. No es necesario repetir que este hábil cambio de posición es un síntoma típico de antiliberalismo «blando». Al igual que MacIntyre, Unger se niega a extraer conclusiones terribles de su crítica, radical en apariencia, de la sociedad liberal. También él pone freno a esa clase de coherencia despiadada que encontramos en Schmitt, pongamos por caso. Hay una razón para tales medias tintas. Los años setenta y ochenta no fueron lo que los años veinte y treinta. Aunque no se hable de ello, la experiencia del totalitarismo ha producido un efecto inhibitorio en la mayoría de los críticos recientes del liberalismo. Los años del fascismo, como ya hemos afirmado aquí, llevaron a los antiliberales a desmilitarizar su concepción de un orden ideal no burgués. La experiencia de los regímenes nazi y comunista hizo difícil que las críticas del liberalismo pudiesen rechazar en serio el gobierno electivo, la discusión pública, las limitaciones a la policía, la libertad de emigración y otros derechos individuales protegidos jurídicamente.

Cuando la argumentación le conduce a estos extremos, Unger se retracta. Tras descalificar el liberalismo por su ceguera para con los valores comunitarios y su incapacidad para apreciar la superioridad «del todo» sobre «las partes», Unger se detiene súbitamente. Él es más un individualista que un comunitarista, explica. En su opinión, «las teorías sobre la comunidad adolecen tradicionalmente de una mezcla de aroma utópico e insinuación totalitaria»[40]. Obligar a que los individuos se sometan a una idea particular de comunidad es completamente inaceptable[41]. El defecto principal de las teorías antiliberal y preliberal es que «niegan cualquier papel a la elección» y tienden a eliminar «la individualidad de las personas». Además, la filosofía de la historia de Marx es cuestionable precisamente porque «convierte al individuo en un siervo de un ideal futuro que el individuo mismo es incapaz de realizar en su propia vida». Unger no puede seguir a los comunitaristas fanáticos por esta senda antiindividualista. Proclama, por tanto, para desconcierto de lectores no avezados en su obra, que él no es antiliberal, sino que, simplemente, no es liberal. Explica que él ha dado siempre por supuesto «que la doctrina puramente antiliberal es inaceptable». Ahora resulta que no habría por qué acabar con el imperio liberal, pues bastaría con reformarlo y mejorarlo: «En vez de invertir la doctrina liberal, lo que precisamos es la síntesis del liberalismo y su contrario»[42]. Hasta aquí la «crítica total».

Unger quiere elaborar «una alternativa a la doctrina liberal y su hipotética antítesis»[43]. En lo que se refiere a la diferencia esencial entre antiliberalismo y no liberalismo, los lectores acostumbrados a Schmitt y otros antiliberales «duros» pueden sentirse tentados de decir que un no liberal es un antiliberal que no quiere decir lo que dice. Un no liberal no duda en valerse de los derechos liberales a la vez que les hace de menos y no quiere en realidad subvertir los derechos individuales al modo leninista. Lo que de verdad planea es preservar sus derechos en la nueva y totalmente transformada sociedad no liberal del futuro. Un no liberal es un antiliberal que, tras poner verde al liberalismo más allá de cualquier medida imaginable, da una sorprendente media vuelta y abraza sin dudarlo todas las instituciones e ideas centrales del liberalismo. Un no liberal es un antiliberal que no «va más allá del pensamiento liberal»[44]. En pocas palabras, un no liberal es un antiliberal blando. Después de «destruir» al liberalismo se limita a repetirlo.

A pesar de las densas y abstrusas páginas que dedica a hechos y a valores, a todos y a partes, a Unger le acaba satisfaciendo reiterar la protesta de Montesquieu contra «la dependencia personal y la dominación personal». Resulta que incluso la «libertad individual» debe ser tratada con «reverencia». Una sociedad buena es aquella en la que «se respetan ciertas defensas casi incondicionales del individuo frente a las imposiciones del grupo». A los liberales les encantaría saber que las libertades en las que está pensando son «la libertad de expresión», «la libertad de elegir el carácter de la propia obra», «la libertad de sumarse a grupos o de abandonarlos» y «las libertades que dan derecho a hacer caso omiso de las decisiones del grupo y sus valores comunes». Aun la distinción entre valores y normas, por la que Unger siente un gran desdén, resulta que, después de todo, merece la pena preservarse. Carecer de ella «destruye el fundamento de la creencia en el derecho a la protección del individuo». De hecho, a fin de salvaguardar la esfera privada, Unger suscribe «los límites de la política». Quiere reformar las instituciones para así «alejar los peligros para la individualidad que son inherentes a cualquier tendencia a someter toda vida al discurso público y la elección política. La desaparición de la distinción liberal entre lo público y lo privado «corrompería al grupo». En consecuencia, «existen ciertos límites exteriores fijos al derecho del grupo, o de una mayoría democrática dentro de éste, a imponer medidas que expresan los fines comunes del grupo a los individuos que disienten de tales medidas»[45].

Esta rendición a los principios liberales sería más fácilmente comprensible si no dejase intacto el original despellejamiento ungeriano del liberalismo. Rechaza de plano el liberalismo, pero también lo acepta. Este ir de aquí para allá es la característica esencial del antiliberalismo «blando». Sería impactante de no habérnosla encontrado ya antes en numerosas ocasiones.

La transformación de Unger en Stuart Mill no se detiene aquí. Nos cuenta que «sólo en la comunicación social se desarrolla y manifiesta la individualidad». Una comunidad de valores comunes, nos explica también, no es un bien en sí mismo. Sólo es buena si dichos valores comunes se desarrollan de una manera determinada. El consenso social es malo a menos que se alcance «en circunstancias democráticas», en condiciones en las cuales los individuos no pierdan su autonomía y mediante «un proceso de persuasión recíproca y decisión colectiva en la que uno de los puntos de vista triunfa porque consigue más partidarios que su rival». Recuérdese que los objetivos comunes que unen a una comunidad tal tienen valor sólo en la medida en que sean cosmopolitas o tiendan a serlo. Los valores compartidos que Unger admira no son jamás las aspiraciones exclusivistas de un grupo exclusivista, tal como lo son para MacIntyre y otros comunitaristas, sino siempre las aspiraciones de inclusión de la entera humanidad[46].

Uno de los defectos centrales de la sociedad liberal, explica Unger, es la alienación del yo respecto de los otros. Dado que los individuos desempeñan muchos roles sociales diferentes (en casa, en el lugar de trabajo, etc.), su contemplación se realiza siempre desde un ángulo parcial. Nunca se les ve o se los valora como «personas enteras», «unitarias y completas». Sin embargo, en el transcurso del argumento, Unger parece apaciguar sus ansiedades respecto de tal fragmentación y alienación y parece preocuparse más bien por lo contrario. El problema principal es un problema liberal: evitar que vecinos y funcionarios entrometidos «oculten» los derechos individuales. En consecuencia, defiende abiertamente «la condición abierta de la pertenencia», explicando que «los individuos deberían tener derecho a pertenecer a grupos diversos»[47]. Sería perdonable que el lector pensase en este punto que tal reforma podría requerir algo menos que una «transformación total» de la sociedad liberal.

No obstante haberse rendido sin condiciones al liberalismo, Unger sigue autodenominándose no liberal. ¿Qué significa esta pose inconformista? Intenta vagamente conservar su afiliación comunitarista, y por ende antiliberal, distinguiendo entre comunidades y comunidades. Le disgustan las comunidades jerárquicas del pasado, pero muestra simpatía por las «comunidades no jerárquicas de fines compartidos» que podrían formarse en el futuro[48]. En ocasiones escribe que las formas jerárquicas e igualitarias de comunidad son igualmente inadecuadas. Afirma estar buscando una tercera vía, de ir en busca de una comunidad no liberal en la que la individualidad sea no obstante completamente protegida y promovida. Pero en última instancia no puede someter «la concepción utópica socialista o anarquista de la comunidad igualitaria» a una severa crítica. Su objeción fundamental al hermoso ideal de la comunidad no jerárquica es que, hasta hoy, ha sido desesperantemente vaga. Además, «la comuna utópica ofrece una imagen alternativa al orden social dominante y por ello una inspiración para cambiarlo. Pero al mismo tiempo, no sabiendo cómo subvertirlo y destruirlo, tiene al fin que verse subvertida o destruida por él»[49]. Esto suena a defensa de la seriedad del igualitarismo y el comunitarismo radicales. No te satisfaga fundar pequeñas comunidades en las que puedas realizar algunos de tus ideales, parece decir Unger. Debes rehacer el orden social siguiendo una línea igualitario-comunitaria.

A estas alturas no puede sorprendernos que, pocas páginas después, Unger revele que lo que pretendía no era exactamente un llamamiento a la acción directa. Podríamos decir que es un insurrecto moderado. No quiere decir que la comunidad igualitaria haya de ser realizada. Se trata únicamente de un «ideal regulativo». Los intentos de crearla son «vanos» en último término. En efecto, él se distingue de Marx precisamente por estas razones. Marx participa de la «creencia equivocada de que el ideal puede realizarse en la historia», mientras que Unger (con moderación casi straussiana) reconoce «la imposibilidad de realizar completamente el ideal». Ni el ideal del yo polifacético ni el de la comunidad igualitaria pueden realizarse «en este mundo»[50]. Ni siquiera una política ungerniana de la visión y el entusiasmo puede «borrar las imperfecciones de la vida»[51]. Los estados modernos, en todo caso, son demasiado grandes para permitir la interacción cara a cara entre sus miembros[52]. Sin embargo, sin tal interacción el verdadero entendimiento mutuo es imposible. Ya la extensión territorial y la densidad de la población prueban la falta de realismo último de los proyectos comunitaristas de transformación social.

La autocomprensión de Unger es extrañamente difusa. Se tiene a sí mismo por un antiutópico militante —una postura autocontradictoria en la que es difícil adentrarse. Él, por supuesto, niega ser un fatalista. Ciertamente afirma que las sociedades liberales podrían tener mayores dosis de democracia e igualdad, pero lo que resulta confuso es entender por qué tal afirmación debería considerarse «no liberal». La crítica de la sociedad liberal a partir de ideas liberales no es radical en modo alguno. El debate sobre el grado de libertad e igualdad que habría que promover en el seno de una sociedad liberal es el pilar mismo en el que se apoya la discusión política en la tradición liberal. No tiene nada que ver con un ataque metafísico a la entera *Weltanschauung* liberal como el que se monta, aun cuando inconscientemente, en *Knowledge and Politics.*

Supraliberalismo

El primer ataque de Unger al liberalismo, aun cuando intelectualmente insatisfactorio, es inmensamente revelador. Su propia inconsistencia ayuda a explicar una importante fractura en las filas antiliberales. Los detractores de la sociedad liberal ven sus defectos básicos desde dos puntos de vista. De un lado, puede culparse a la sociedad liberal de destruir la cálida y armoniosa vida de la comunidad, de abandonar a los individuos a la deriva, de aflojar los lazos de las tradiciones, metas y normas del grupo. Ésta es la queja de MacIntyre, que Unger compartió un tiempo. De otro, puede acusarse al liberalismo de limitar excesivamente al individuo, por imponer demasiadas normas y demasiadas restricciones, por poner demasiadas inhibiciones a la creatividad y expresividad del yo. Unger ha formulado también esta acusación. Estas dos perspectivas son lógicamente contradictorias. Habiendo escudriñando el panorama y reunido todas las posibles críticas del pensamiento liberal, el joven Unger no pudo soportar dejar fuera de su ataque omnicomprensivo a cualquiera de ellas. Unió, pues, comunitarismo conservador y radicalismo contracultural en un solo libro. Una decisión audaz, aunque de suyo inestable. No puede sorprender, pues, que Unger abandonase finalmente su eclecticismo juvenil. En sus obras más recientes ha acabado por optar por una de las formas del antiliberalismo en detrimento de la otra. Este reposicionamiento estratégico se manifiesta con mayor prolijidad en *Politics, A Work in Constructive Social Theory*.

En este tratado imponente Unger se deshace de su antiliberalismo católico tradicional. La nostalgia de la comunidad, la autoridad y la religión han desaparecido casi por completo. Su lugar lo ocupa ahora el interés por los pecados que la sociedad liberal ha cometido contra la espontaneidad del alma. En vez de criticar la sociedad liberal por lo que, desde un punto de vista comunitarista, es un excesivo individualismo, la critica por no ser suficientemente individualista. Para definir su nueva posición acuña el término «supraliberalismo». El neologismo resulta informativo. Expresa su deseo de llevar el individualismo liberal a extremos dionisiacos. Para comprender la peculiaridad de este antiliberalismo desahogado debemos indagar en *Politics con* algún detenimiento.

Cargado de enseñanzas históricas y propuestas prácticas, este libro transmite un mensaje muy simple: el profesor de Derecho espera en esta ocasión «relajar las constricciones». El radical contracultural deja ahora atrás al conservador comunitarista. Hasta tal punto se ha simplificado su posición. Anunciando un «evangelio de la plasticidad», defiende la flexibilidad frente a la rigidez, el experimento frente a la rutina, la desobediencia frente a la docilidad, la inventiva frente al hábito, la improvisación frente a la literalidad y lo personal frente a lo impersonal. Declarando «la guerra a la tiranía de los roles» ensalza el «embrollo» o la «confusión permanente» de los roles sociales y sexuales. Con un aire típicamente años sesenta, nada le parece más aborrecible que el *statu quo.* De seguir sus consejos uniremos regocijo a desafío y nos las ingeniaremos sobre la marcha. Le «faltaremos al respeto a usos y privilegios, e incluso los desestabilizaremos», nos negaremos a seguir las normas, refutaremos las convenciones trasnochadas, haremos pedazos las jerarquías y rechazaremos el trabajo que no fomente la expresión del carácter único de la persona. Si queremos que se produzca el advenimiento de una «realidad humana transfigurada» tendremos que emprender una malvada actividad llamada «destrucción contextual» —que consiste en sabotear *toda* expectativa fundada. Nuestra meta última sería la «completa reconstrucción de la sociedad»[53].

Para llevar a cabo «el proyecto radical» debemos liberarnos de nuestras cadenas y «quitar de la vida social la mancha de la esclavitud». Con intención de describirnos su anhelado ataque contra «todas las ataduras y preconcepciones establecidas», Unger emplea una variedad de sinónimos de «destruir», como son: «hacer añicos», romper, quebrar, desmembrar, arrancar y podar. Se vale también de palabras más amables: disolver, transformar, desarraigar, rehacer, revisar, agitar, desestabilizar, desgastar, resistir, molestar e incluso trascender. Pero su exhortación es siempre la misma: «provocar una tormenta» admitiendo la «vocación de indisciplina» del género humano y «convirtiendo la subversión en un modo de vida práctico»[54].

Este himno a la desobediencia es el lado frívolo del desprecio ungeriano por el sistema y de su deseo de horrorizar a las mentes convencionales. Atribuyéndose el papel de portavoz de «los anhelos irrealizados», imagina un orden social en el que la vida cotidiana se convertirá en «requisito de la libertad experimental», donde todo estará «al alcance de la mano» y sometido a una «innovación permanente»[55]. Este libro es un consuelo y una inspiración para quienes temen la esclavitud de la rutina, entre otras cosas.

El «ablandamiento continuo de estructuras solidificadas» borrará la diferencia entre rutina y revolución: el comportamiento diario hará convulsionarse todas las instituciones, hábitos y supuestos fundamentales desde los cimientos.[56] Tal volatilidad hará factible la realización de nuestros fines personales y políticos. Y ello por una razón: los grupos privilegiados y las divisiones étnicas heredadas se desvanecerán. Desde un punto de vista político, la «sociedad redimida» de Unger tendrá la forma de una «democracia movilizadora,

empeñada en someter a cuestionamiento y revisión pública todos los aspectos del orden social, empeñada en ablandar la rigidez de roles y jerarquías»[57]. Su idea de la realización personal es igual de insulsa y algo más vaga y no sólo supone la abolición de la envidia y la frustración, sino incluso «la facultad de fantasear sobre formas posibles de autoexpresión o asociación y la posibilidad de realizar estas fantasías»[58].

A Christopher Lasch le enferma la inquietud liberal, la impaciencia liberal para con toda represión, la indiferencia liberal hacia la necesidad de seguridad de los seres humanos. La permisividad e incesante experimentación con las formas de vida, afirma, son un signo de decadencia moral. El problema principal con los liberales es que no son capaces de ver un muro sin querer escalarlo. No son capaces de ver un límite sin querer franquearlo. En *Knowledge and Politics,* Unger expresaba opiniones parecidas. Condenaba el liberalismo por fomentar la permanente agitación y la falta de respeto hacia las tradiciones heredadas. Pero éste es el aspecto del antiliberalismo del que ha quedado atrás. Ahora ha pasado a admirar a Prometeo. Las sociedades liberales convencionales, lejos de ser demasiado inquietas, no lo son suficientemente. Los miembros de las sociedades liberales se topan con límites sin pretender saltárselos. Negándose cobardemente a despejar el camino de obstáculos dan muestra de lo débiles, carentes de carácter y moralmente desdeñables que son.

Esta inflexión prometeica explica por qué Unger se toma a sí mismo por un «supraliberal». Ahora piensa que es posible «redimir al liberalismo con más liberalismo»[59]. La clase de liberalismo al que pretende unir sus fuerzas es el que representa a la perfección una afirmación de Locke: «No tiene gran valor acudir a lo que ha sido para probar lo que debería ser»[60]. Unger piensa que la sociedad liberal puede aún ser salvada si exacerbamos hasta extremos nunca vistos la impaciencia para con la tradición y la insubordinación frente a la autoridad. El reformismo liberal debería dejar paso al suprarreformismo supraliberal. La expansión comercial e industrial, por no hablar de la difusión de la alfabetización y la educación, han acabado con la autosuficiencia y las jerarquías internas de las pequeñas comunidades tradicionales. El gobierno electivo ha minado los estilos de vida regidos por la costumbre y la deferencia incuestionable a la autoridad heredada. A los antiliberales de mentalidad conservadora les inquietan estos hechos. No al nuevo Unger; él quiere generalizar estas tendencias desmanteladoras y aplicarlas sin descanso a *todas* las estructuras sociales, especialmente las liberales. Habrá que ver si los liberales sabrán apreciar esta hiperbolización de sus posiciones.

En las sociedades liberales asentadas, los seres humanos son prácticamente «pasivas marionetas» de sus contextos culturales y «representantes anónimos de roles predeterminados». La palabra clave es aquí «prácticamente»; los individuos, gracias a Dios, no podrán jamás ser definitivamente robotizados. La personalidad rebosa siempre posibilidades ilimitadas que anhelan realizarse: «somos una infinitud atrapada en la finitud». Nuestra limitación se debe en gran medida a lo inadecuado de la organización social, limitación que a los espíritus obstinados les es dado minimizar. Dicho de otro modo, Unger contempla consecuentemente la sociedad «desde la perspectiva de la voluntad», elevando así a forma de vida la exaltación dominical. Su deseo es revolucionar la política y la economía como medio para «liberar la experiencia subjetiva», de forma que los «anhelos de autoafirmación»[61] del individuo se vean satisfechos y se libere la «potencial carencia de límites de la subjetividad personal». El liberalismo ayudó a los individuos a definir sus intereses al margen del orden jerárquico en el que nacieron. El supraliberalismo conduce al individualismo liberal a su extremo heroico. Dicho con otras palabras, nos encontramos aquí en el polo opuesto de la pía autosupresión que defienden los antiliberales de raigambre

heideggeriana.

Habiéndose dado en un principio a la autoafirmación desinhibida, el nuevo Unger espera también ahora una «reforma drástica» de las relaciones íntimas. Aun cuando suele mantener distancias con respecto a las sociedades occidentales avanzadas como los Estados Unidos, admira «nuestra experimentación radical en materia de relaciones personales». Sin embargo, la intimidad en América es algo «corrupto». Para alcanzar «la elevada condición de la plasticidad» en las relaciones personales, debemos «hacernos más plenamente asequibles a los demás» —asequibles en tanto que «originales», no en tanto que copias consabidas de estereotipos sociales. La nueva intimidad conllevará «la radical aceptación mutua» y una «elevada vulnerabilidad mutua»[62]. Grupos y parejas se verán afectados.

Ya en la época de sus devaneos con el comunitarismo, el Unger de *Knowledge and Politics* se había opuesto a «la subordinación del factor individual de la personalidad al factor social». Incluso identificaba el comunitarismo, en el que «los hombres ocupan lugares sociales fijos», con el conservadurismo romántico y con Bonald[63]. Una vena romántica, expresivista, anárquica e hiperindividualista le distinguía ya claramente de MacIntyre y otros liberales de los que añoran las «raíces». Esto es aún más cierto en el caso de *Politics*.

En esta última obra Unger escribe aún con aprobación de los efectos «purificadores» de la solidaridad. Se lamenta de que el derecho privado continúe «representando la sociedad como un mundo de extraños». La democracia fortalecida promoverá «una vida regenerada en común», es decir, una forma purificada de solidaridad que «acercará nuestras relaciones comunitarias al amor»[64]. Aun purgada de todo rastro de identidad grupal heredada, tal pertenencia erótica no deberá comprometer jamás la independencia radical del individuo. Es agradable pertenecer a un grupo, pero no es esencial. Si la destrucción contextual exige deslealtad, sea.

Maistre había acusado a la Ilustración de destruir las sanas ilusiones. La más importante de estas nobles mentiras era la de que la sociedad *tiene* que ser del modo que es. Unger le da ahora la vuelta a Maistre. Lejos de alabar la «falsa necesidad», la condena con profusión. Pese a que los contextos entontecedores frustran nuestros potenciales, los científicos sociales añaden el insulto a la injuria cuando fomentan la «santificación de la sociedad existente», insistiendo en la mentira de que las cosas tienen que ser como son. Sometidos al influjo de la Ilustración, los investigadores sociales suponen que «para explicar situaciones pasadas o presentes» deben demostrar que «estas situaciones eran o son necesarias». *Politics* explica el error de sus métodos. Habiendo dictaminado que el presente es un estadio necesario en una «secuencia compulsiva», Marx (otro hijo de la Ilustración) cometió el mismo crimen imperdonable contra la libertad humana. En efecto, «la identificación alucinante de lo real con lo posible» es una ilusión colectiva de la raza humana[65]. Éste es el tema al que se refiere el título del segundo y esencial tomo de esta obra de Unger: «Hablamos y actuamos como si las instituciones establecidas fuesen naturales, necesarias e incluso sagradas».

Una interpretación optimista de Freud servirá a Unger de modelo en su intento de demoler la «idolatría de lo real» para iluminar las tinieblas y disipar nuestras ilusiones colectivas. El terapeuta-teórico «desmitificará la sociedad» y en consecuencia nos hará libres. El mensaje liberador de Unger reza: «Todo es política», eslogan que fue recuperado y llevado a la fama por el movimiento denominado Estudios Legales Críticos. Quiere que comprendamos que las cosas pueden ser de otra manera. Renacidos a resultas de esta revelación, dejaremos de ser «marionetas» y empezaremos a ser «arquitectos» de nuestro entorno[66].

Si «ningún contexto puede ser nuestro hogar permanente», podríamos inferir razonablemente que *Politics* defiende el salto contextual como técnica para verificar la realización de las múltiples facetas de nuestra rica personalidad. Tomando las rutas aéreas adecuadas, por ejemplo, una misma persona podría ser un erudito en Cambridge, Massachusetts, y un activista político en Río de Janeiro. Pero una doble vida no es todo lo que Unger tiene para ofrecernos. Está bastante menos interesado en la serie de potenciales humanos que pueden hacerse reales en diversas localidades que en un único y poderoso potencial: nuestra sorprendente capacidad de destruir contextos. No podemos realizar nuestra «vocación transformadora» si nos vamos pasando de un marco referencial a otro, sino sólo si hacemos trizas y remodelamos el marco referencial en el que vivimos. Únicamente la destrucción contextual equivale a acción real, a una acción la altura del «anhelo de grandeza» de la humanidad[67].

Una vez más, el pensamiento de Unger parece más cercano a la estética que a la política. Sin rastro de ironía, habla «del mundo transparente creado por la sociedad» que él desea fundar como «esta dicha, este juego deslumbrante, esta Obra de arte». Compara al revolucionario que toma el poder mientras la gente muere en las calles con el poeta que se esfuerza por dar con una palabra que se le escapa. De las afirmaciones estetizantes de Unger, ninguna tan llamativa como la que sigue: en el cambiante orden social redimido, las «personas corrientes» se parecerán «a los poetas, cuya visionaria intensificación de la expresión emocional puede bordear la ininteligibilidad y la afasia». Unger considera lo anterior como algo positivo, dando a entender que él mismo podría haber alcanzado ya el codiciado objetivo de «liberarse del miedo al ridículo», rasgo típico del individuo verdaderamente «dotado»[68].

De la teoría a la práctica

Debería estar claro que estos tres volúmenes son «visionarios». Pero Unger tiene también ambiciones teórico-prácticas. A quienes están ansiosos de cambio no quiere ofrecerles un mero ánimo moral, sino también «una guía de la práctica transformadora» (que se supone debemos leer y no destruir o hacer pedazos)[69].

Por tomar un ejemplo, sus propuestas constitucionales muestran su profunda repugnancia por los «sistemas baladíes de separación de poderes» que paralizan el gobierno e impiden las reformas audaces. Se lamenta de que nuestro «constitucionalismo desmovilizador» hace difícil que un partido que ha ganado las elecciones tome con firmeza las riendas del Estado o, si las toma, que ejecute su programa con rapidez y decisión». Para escapar de este apuro propone un «constitucionalismo de movilización permanente», que mantendrá en ebullición a la sociedad y de algún modo garantizará que el gobierno de la mayoría se compadezca con la mayor libertad de experimentación posible[70].

El rasgo más llamativo de esta constitución sería una nueva agencia gubernamental que se dedicaría a desestabilizar todos los aspectos de la vida social. Unger no explica cómo podría funcionar esta agencia, caso de ser democráticamente justificable, o cómo podría tolerársela, caso de no serlo. Afirma que todos los ciudadanos recibirían una garantía rigurosa de mantenimiento del bienestar, que no podrían modificar ni burócratas ni mayorías, para casi llegar a proponer (por un momento) que la rigidez puede ser una virtud y no un vicio.

Unger piensa que los mercados son tolerables sólo en tanto carezcan de poder, es decir, en tanto no permitan que cierta gente emplee sus recursos económicos para ejercer influencias indebidas sobre el resto. No queda claro hasta que punto está sucumbiendo ahora Unger a «la creencia equivocada de que el ideal puede realizarse en la historia». En cualquier caso, sus complejas propuestas económicas contemplan la abolición de la herencia de bienes de capital, el control público de las decisiones de inversión básicas y la intervención continua del estado confiscatorio al efecto de dispersar las concentraciones de riqueza. Un sistema de dos niveles de préstamos bancarios distribuirá los fondos públicos a grupos empresariales, de técnicos y de trabajadores. Cada grupo se esforzará por obtener beneficios, pero un gobierno siempre alerta reclamará la riqueza acumulada cuando supere un cierto nivel. Con su formato de economía descentralizada, que recuerda al de la producción de mercancías a pequeña escala, la economía ideal de Unger será también increíblemente innovadora y dinámica.

Junto a su «guía» de reformas, Unger ofrece «una nueva comprensión de la sociedad». Los temas de los que se ocupa en *Politics* son sorprendentemente diversos: los marsupiales, la crisis del feudalismo, la guerra de blindados, los fondos de la deuda pública, la estratigrafía, la distinción analítico-sintética, las civilizaciones nómadas, la dinastía china de los Sung, los errores de la economía neoclásica, el sistema autogestionario yugoslavo (que sigue admirando en 1987), la geometría euclídea, los orígenes del cosmos y más, mucho más. Inmune a la falsa modestia, da comienzo a muchos capítulos con observaciones llenas de autoridad referidas a «gran parte de la historia», «la gran mayoría de las situaciones históricas», «la mayoría de las sociedades del pasado» y «la experiencia de la humanidad». De cualquier asunto o periodo Unger imagina poder extraer incentivos para su programa radical. En la frase que sigue, que no hace alusión a nada de lo anteriormente tratado en el texto, la palabra «recuérdese» expresa bien su despreocupada familiaridad con la sabiduría esotérica: «Recuérdense las granjas militares bizantinas —*las ktemata stratiotika*—, las *timariots* otomanas, las *zamindars* mughales y el inquilinato vitalicio de los aztecas»[71].

Izquierda y derecha

Como prueba la sección bibliográfica que anexa cada uno de los volúmenes de *Politics*, Unger ha buceado profundamente en la investigación histórica y sociológica convencional. Pero toda la obra, especialmente *Social Theory*, revela una actitud sorprendentemente implacable hacia sus colegas académicos. Les llama muchas cosas: cobardes, ingenuos, ilusos, flácidos, somnolientos, confusos, supersticiosos y unidimensionales. Son colaboracionistas, apologistas y traidores a la libertad. Ciertamente no son tragafuegos como él. Les llama incluso estériles e impotentes, quizá para subrayar su propia «fecundidad», a la que se alude más de una vez[72]. En efecto, el retrato que Unger hace de sus colegas difiere desde casi todos los puntos de vista de su propio retrato.

No obstante, sería un error suponer que esta obra polémica, llena de desprecio a los demás, no hace gala de equilibrio intelectual. Unger es escrupulosamente justo con el capitalismo y el comunismo y declara que la Unión Soviética de entonces no era más libre que los Estados Unidos. Observa que «los modelos americano y ruso se sitúan en una zona de sombra a medio camino entre la locura y la falta de imaginación». En todo caso, es igualmente probable alcanzar la «verdadera república» si se transforma América que si se transforma Rusia. Con todo, siente obviamente mayor simpatía por el Tercer mundo que por

cualquiera de las superpotencias. Liberados por constituciones resistentes, los países del Tercer mundo dan muestras de una inestabilidad ejemplar. Sus ciudadanos tienen la gran suerte de que las normas para acceder al poder siguen estando insuficientemente definidas. Brasil en particular parece un país prometedor —pese a que el patriotismo de Unger no le hace completamente acrítico. Por ejemplo, es despiadado en lo tocante al «patético mimetismo con respecto a las ideas que llegan de fuera», que él cree ver en la elite intelectual brasileña[73].

Pero el filo de su navaja lo reserva para los Estados Unidos. Lo que le parece más repelente de América es la trivialidad de nuestra «política normal» (una expresión que pretende traer a mientes la expresión «ciencia normal» de Thomas Khun). Nuestros políticos sólo se empeñan en hacer cambios intrascendentes. Tenemos una fijación con las metas necesarias, pero esencialmente moderadas, de la vivienda, la alimentación y la salud, por ejemplo. Podemos esperar que la riqueza se redistribuya, que se protejan los derechos de las minorías o se fomente una mayor participación política; pero nunca tendremos sueños imposibles, nunca nos atreveremos a una transformación radical del orden social. Quienes se esfuerzan por mejorar el Estado del bienestar son en realidad unos «chapuzas»[74]. Sus esfuerzos sólo lograrán que un sistema despreciable sobreviva.

La actitud de Unger hacia el marxismo es más complicada. Proclama que *Politics* es un libro «de izquierdas» (dando a entender así que el esquema convencional izquierda/derecha debe aceptarse acríticamente y no arrinconarse)[75]. Admira, como Marx, el antitradicionalismo, el dinamismo y la capacidad de innovación del capitalismo. También sugiere que la sociedad civil, el mundo cotidiano en el que vivimos y trabajamos, debería realizar los ideales universalistas e igualitarios prefigurados por la política liberal. Al igual que Marx, Unger prevé el final de la prehistoria, el establecimiento de un mundo social sin precedentes en el que los seres humanos llegarán a ser «amos» de su destino, pero se niega a garantizar que tal cosa vaya a suceder.

En esta obra, el error más grave cometido por Marx se describe de un modo algo diferente a como se describe en *Knowledge and Politics.* El error estribaría en que Marx atribuyó el advenimiento del comunismo a una férrea necesidad, convirtiendo con ello a los heroicos revolucionarios en marionetas de la historia. Más inclinado a la espontaneidad humana que al progreso inexorable, Unger se niega a predecir el futuro. Está tan seguro del error de Marx a este respecto que repite decenas de veces, casi se diría compulsivamente, las prolijas denuncias de la «secuencia compulsiva». El kilometraje que cobra por esta forma obvia y convencional de antimarxismo es simplemente asombroso. Un ataque más repetitivo a la repetitividad es apenas imaginable.

Un puñado de enigmas

Politics contiene oscuridades, contradicciones y preguntas sin respuesta. Presento a continuación algunas de las adivinanzas y problemas más obvios.

De un modo desconcertante, Unger no distingue entre romper las normas y cambiar las normas, como si desobediencia fuese sinónimo de reforma. Defiende el cambio «acumulativo» a la vez que declara que toda herencia debe ser destruida. Explica de qué modo la flexibilidad puede mejorar la supervivencia, dando a entender con toda incoherencia que la resistencia es un valor importante. Unas veces admira el tratamiento despiadado que

da el capitalismo a los experimentos fallidos en economía, otras lo deplora. Desprecia la sociedad de los «situados», pero confía en poder entenderse a sí mismo como «un ser que tiene un sitio propio». Desaprueba la identidad grupal heredada, pero al tiempo elogia las obligaciones no deseadas, «la nacionalidad común» entre otras. Declama contra los acuerdos rígidos al tiempo que aplaude de modo inexplicable «los compromisos personales duraderos» del matrimonio. Asocia la «autorización» a un intencionalismo extremo, y no obstante Observa, como si fuese un beneficio, que «la experiencia de sentirse autorizado crea adicción». Confunde, al subsumirlas bajo la etiqueta genérica de «teoría social naturalista», dos actitudes diferenciadas: la convicción de que las ideas morales son inmutables y la de que las instituciones realmente existentes lo son. Da siempre por supuesto que la destrucción contextual es algo propio de la izquierda, algo que conlleva el derrumbamiento de las elites, mientras que admite entre paréntesis que la destrucción contextual puede fácilmente dar lugar a nuevas jerarquías de privilegio y poder. Asevera en numerosas ocasiones que si no es por necesidad por lo que el orden actual ha llegado a ser lo que es, no es por necesidad por lo que el orden actual es como es —como si los procesos irreversibles no pudiesen originarse fortuitamente. Pese a que una y otra vez proclama la audacia de su idea de la falsa necesidad, reconoce de pasada que los teóricos sociales la han concebido siempre del mismo modo que él[76].

La cascada de contradicciones es incesante. A la vez que vierte su disgusto sobre la apelación de la teoría social tradicional a la naturaleza, Unger presenta «la mutabilidad de la naturaleza humana» como criterio moral: debemos construir una sociedad que encarne y respete las capacidades destructivas y creativas innatas en el hombre. Al tiempo que desdeña la transformación social a la que aspiran los ideales estáticos, defiende que los procedimientos «imparciales» de decisión son una meta inmutable de toda reforma. Propone un esquema constitucional para las generaciones venideras a la vez que lucha «por debilitar la tiranía del presente sobre el futuro»[77]. Apoya la crítica de W. V. Quine a la distinción analítico-sintética al tiempo que acepta acríticamente la distinción forma-contenido que está íntimamente relacionada con aquélla. Su idea paradójica, y por ello interesante, de que el «conflicto» es una fuerza creativa se vuelve tautológica al admitir fortuitamente que el conflicto «bueno» debe carecer de animosidad y violencia, así como no debe recrudecer los frentes de batalla. Hace del cambio de reglas en mitad del juego algo aceptable al no preguntarse qué sucedería si todos los jugadores cambiasen las reglas de un modo diferente. Nunca explica cómo el prójimo «transformador» se comunicará entre sí una vez haya destruido los supuestos básicos que hacen posible comprensión mutua y el desacuerdo. La razón principal por la que Unger rechaza el *statu quo* es que éste no permite a los seres humanos ser todo lo que podrían llegar a ser, pero la misma queja podría formularse contra cualquier intento de transformación: siempre podríamos transformar el mundo de *otra* manera.

La inclinación de Unger hacia la confusión de ideas queda asimismo ejemplificada por su actitud hacia el poder. Consigue identificarse a la vez con los ganadores y los perdedores, llorando por los débiles y riendo con los fuertes; una proeza que ni el mismo Nietzsche podría igualar. De un lado, insulta a las elites poderosas que a lo largo de la historia han logrado impedir el cambio y han explotado a sus semejantes más débiles. De otro, en particular en su tercer volumen, se complace en un verdadero culto al éxito mundano, declarando que el poder es el premio que se concede a quienes muestran mayor voluntad de destruir contextos heredados.

Consciente de este desorden mareante, Unger denigra preventivamente el valor de la

coherencia interna afirmando que «la intuición puede superar a la consistencia». Supongo que ésta es una postura respetable, pero no hay duda de que resulta agotadora para el lector. La afirmación de que «siempre podemos descubrir más verdad de la que podemos probar, verificar o de la que podemos dar un sentido» implica que la incomodidad ante las ideas ininteligibles es un signo de servilismo intelectual. Pero no es posible trasladar alegremente a la pobre cabeza del lector todas las dificultades que presenta *Politics. Por* ejemplo, al criticar a un gran número de teóricos sociales, Unger jamás menciona nombres (¿quién sostiene de verdad que las instituciones sociales básicas deben seguir siendo lo que son?). Esta omisión hace difícil alcanzar la «distancia crítica», es decir, el ejercicio de la propia y menguada ración de «capacidad negativa» con respecto a las especulaciones ungerianas[78].

Pese a proclamar a bombo y platillo el extremismo de su posición, la cual, afirma incluso, cambiará radicalmente el panorama intelectual del presente, Unger se aferra a su desconcertante tendencia a sembrar sus textos de repentinas concesiones al sentido común. Se vierten de pasada comentarios sensatos que no incorpora luego a la línea argumental básica, lo que sería una anécdota de no ser escandaloso. Por ejemplo, en ocasiones se recoloca la corbata y hace el papel de hermano mayor que ofrece sabios consejos a los izquierdistas más jóvenes y menos experimentados. Los anarquistas y los infantiles «modernistas», observa a lo profeta, confían en destruir un contexto tras otro, se niegan a «sentar la cabeza» y actúan siempre «como si todo estuviese al alcance de la mano». Y a continuación redondea desconcertantemente su amistoso desacuerdo mostrando franca comprensión hacia sus puntos de vista[79]. La distinción entre su propia posición y la que atribuye a sus desgalichados cofrades es a menudo demasiado sutil como para ser perceptible. A la hora de la verdad, el único problema grave que presentan los infantiles destructores de contextos reside en que éstos no reconocen que somos capaces de inventar contextos sociales menos atosigantes, es decir, instituciones que no claman por ser destruidas y nos permiten así sentar la cabeza sin sentar la cabeza. El fundamento de esta idea, que distingue a Unger de los inmaduros anarquistas, no resulta tan claro como podría parecer.

¿Por qué habría Unger de exagerar sus diferencias con unos cuantos adolescentes rebeldes? Quizá por relaciones públicas. Su simpatía por lo remoto, su elogio de la infinitud de las posibilidades y su compromiso exclusivo con aquellos órdenes que no han tenido jamás ocasión de defraudarle: todo esto es un síntoma inconfundible de romanticismo, un punto de vista que, para una época que conoce las consecuencias del romanticismo político, pide a gritos una cortina de humo. Dedicar digresiones ocasionales de tío castigador a unos lunáticos marginales podría hacer muy bien las funciones de esta distracción o señuelo.

Réplica al superliberalismo

Derroches de inconsistencia y sobredosis de retórica aparte, las posiciones de Unger parecen no poder resistir ocho objeciones básicas.

Primera, la destrucción contextual no es un punto de partida atractivo para la doctrina moral[80]. Parece bastante obvio que el comportamiento juguetón que Unger admira puede ser bueno o malo dependiendo del contexto que se destruya y de los repuestos con que se cuente. Jugar con las reglas puede equivaler a corrupción tanto como a flexibilidad. Su idea de que un contexto puede ser superior a otro sólo por ser más fácil de cambiar es igualmente inverosímil.

Segunda, no puede tenerse un concepto adecuado de la cultura si se piensa en ella como una tapadera de hierro que se cierra de un portazo sobre la individualidad, que de otro modo sería infinita. No seríamos más libres sin ella —piensen lo que piensen los supraliberales. Las oportunidades que estimamos son, en parte, productos del sistema cultural, legal, político y económico. Estas posibilidades se mantienen abiertas y a disposición de los individuos gracias a la mediación de las instituciones. La prodigalidad del espíritu no puede generarlas espontáneamente.

Tercera, si se destruyese toda expectativa estable, la sorpresa y el inconformismo serían imposibles. Es posible hacer pedazos lo quebradizo, pero no lo fluido. La progresiva «licuefacción» de la sociedad podría producir el efecto no deseado de reducir las oportunidades para la práctica de la facultad de destruir contextos. Unger conviene en todo ello, aunque una vez más incoherentemente, cuando dice de las sociedades occidentales modernas que son a la vez más fáciles y más difíciles de cambiar que las sociedades más rígidas del pasado.

Cuarta, para los niños, los desequilibrados mentales, los que carecen de hogar, los exiliados forzosos y demás individuos vulnerables, la destrucción contextual sería algo dañino o inútil. Las ansiedades del desarraigo son reales; la psiquiatría elemental afirma que no es fácil mantener la salud en condiciones de completa inestabilidad. Las crisis y convulsiones continuas son difícilmente tolerables. Unger concede entre paréntesis que los seres humanos necesitan seguridad y que la inestabilidad pesadillesca y la dislocación traumática podrían privar a algunas personas de algunas posibilidades. También acepta a medias el deseo humano de vivir. Pero Unger —en dramático contraste con Lasch— no muestra piedad alguna por el tímido deseo de mantener la propia «forma de vida». Los trabajadores que se niegan a ponerse al día son mirados con el mismo desprecio con que se mira a los miembros de una comunidad étnica que tercamente se aferra a una identidad heredada. La fiereza con la que ataca la institución del «contrato de trabajo indefinido» puede hacer que algún lector sienta la tentación de sugerir un medio muy simple de cohonestar su práctica con su teoría»[81].

Quinta, Unger no ha sido el primero en darse cuenta de que «a menudo tomamos incorrectamente por naturaleza lo que vemos asentado por una larga e inveterada costumbre»[82]. Cuando un gobernante anuncia que los ciudadanos corrientes deben ir a la guerra o someterse a un aumento de impuestos, puede perdonársele a éstos que expresen sus dudas. Hasta aquí *Politics* tiene una lección que ofrecer, que si bien tiene genuina importancia, tampoco es algo sensacional. Sin embargo, al dedicar toda su atención a las ventajas que obtienen las elites, la exposición ungeriana de la falsa inevitabilidad pierde bastante del interés que podría haber tenido. Después de todo, el «no puedo hacer nada al respecto» es un expediente muy difundido cuando se trata de aumentar la libertad individual, un expediente tan útil para los subordinados como para los superiores. No es fácil imaginar una sociedad humana en una excusa como ésa que no sea criticada.

La falsa necesidad puede ser también consecuencia de un impulso psicológico orientado a minimizar la culpa y la frustración. Para tranquilizar la mala conciencia, o para reconciliarnos con nosotros mismos en una situación apurada (vale decir: para reducir las disonancias), tenderemos a infravalorar las alternativas realmente a nuestro alcance. También podemos hacer como que no vemos las distintas posibilidades reales que se nos presentan, pues un empacho de alternativas resulta psicológicamente desorientador y reduce la capacidad de hacer comparaciones racionales, de elegir racionalmente. Tal «autoengaño» no depende de las intrigas de los poderosos para dominar a los débiles.

Todas estas son consideraciones obvias, dignas de mención sólo porque no se las tiene nunca en cuenta en las, por otra parte, prolijas diatribas, o mejor regañinas, ungerianas acerca de la falsa necesidad. También podríamos preguntarnos cómo podrían saber con precisión los seres humanos qué puede y qué no puede hacerse, o cómo podrían sobrevalorar o infravalorar el cuadro de alternativas que están a su alcance. Dicho sea de paso, Unger desprecia los efectos nocivos de los juicios excesivamente optimistas. Le preocupa ciertamente menos intentar lo imposible que dejar de intentar lo posible. Cuando lo inviable se considera viable, resulta indiferente que los recursos escasos e incluso las vidas humanas puedan malgastarse vergonzosamente.

Sexta, las reformas sensatas y efectivas exigen que los reformadores tomen posiciones en esas instituciones, creencias y movimientos sociales reales que Unger agrupa despreciativamente bajo la expresión «lo dado». El movimiento en favor de los derechos civiles invocaba las garantías constitucionales que ya disfrutaba la mayoría blanca. El movimiento en favor de las mujeres se hacía eco del movimiento en favor de los derechos civiles y pretendía construir sobre lo ya existente en lugar de destruirlo. Unger admite, incoherentemente, que los seres humanos no pueden dudar de todo, desconfiar de todo y atacarlo todo al mismo tiempo, pero su afirmación fundamental es que la destrucción contextual no depende de contexto alguno. Un elemento subversivo determinado no pondrá en peligro parte de un contexto partiendo de otra parte del mismo contexto, sino que hará peligrar todo el contexto (aun si no lo hace de inmediato) partiendo de su infinita personalidad, sin recurrir jamás a logros pasados —a lo sumo a fracasos pasados. Con seguridad, tal separación de los reformadores sociales del mundo social dado debilita más que robustece. Esta separación es la que le lleva incluso a afirmar, en frase schmittiana, que la actitud moral de los reformadores debe basarse en decisiones sin fundamento. Tal «acto de compromiso gratuito» puede ser compatible con la autoafirmación supraindividualista, pero no ofrece una base muy prometedora para la amplia cooperación social que requiere una reforma efectiva[83].

Séptima, el importante concepto de «marco referencial» presenta serios problemas. ¿Qué significa decir que un marco referencial «se autoinmuniza» contra el cambio?[84]. ¿Quiere Unger decir que los contextos institucionales y culturales son agentes conscientes, capaces de percibir y defender sus propios intereses? Sus mismos ejemplos plantean más interrogantes que soluciones. He aquí uno. Los científicos sociales convencionales no pueden entender la relación entre ahorro e inversión porque, al parecer, no están capacitados para ver el marco referencial formativo; es decir, porque ignoran otros factores tales como la confianza en la coherencia del gobierno y la forma y el nivel del seguro de desempleo. Hay un núcleo de sano sentido común en este análisis. No obstante, ¿por qué poner una etiqueta tan pretenciosa como la de «marco refencial» a «otros factores» equivocadamente dejados de lado? ¿Son la confianza pública y el seguro de desempleo parte del marco referencial porque no pueden ellos mismos ser influidos por otras actividades que ocurren «dentro» del marco referencial? ¿Dan ellos mismos forma sin ser formados a su vez? ¿O sólo les da forma la lucha no contextualizada entre destructores de contextos inmunes a los contextos?

Por último, una expectativa no es lo peor que un ser humano puede imponerle a otro. La rigidez no es la raíz de todo lo malo; puede generar oportunidades. Que los «roles rígidos» distan mucho de carecer de valor es obvio para cualquiera que considere, digamos, los deberes de un guardaespaldas. Puede que Unger no apruebe las «divisiones rígidas» entre ciencia y religión y entre política y religión, pero es posible aducir argumentos en defensa de aquéllas. Las jerarquías heredadas carecen de utilidad, pero una cadena «rígida» de mando

puede ser conveniente en situaciones de emergencia, cuando la consulta democrática podría estorbar una acción rápida (por no hablar de su utilidad para hacer el posterior reparto de responsabilidades). Incluso las «rutinas rígidas», que Unger ataca con furia implacable, pueden ser liberadoras y permitir concentrarnos en lo que realmente importa. Y lo más importante de todo, la gramática ilustra de qué modo la rigidez crea flexibilidad. Su interés por la zoología no parece haberle llevado nunca a tomar en consideración las ventajas que disfrutan los vertebrados sobre las medusas. *Politics* desprecia las «constricciones discapacitantes»[85]. Sin embargo, como muchos filósofos han señalado, las «normas rígidas» de un juego o un idioma son más capacitadoras que discapacitantes. Esto al menos es lo que Locke quería decir cuando argumentaba que «el fin de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y ampliar la libertad»[86]. Lo mismo puede decirse de las constituciones liberales.

La vena nietzscheana

Plasticity into Power se ocupa extensamente de la dinámica de la construcción del Estado. Como Hegel y otros, argumenta que los estados europeos fueron fortaleciéndose conforme sus ciudadanos se volvían más libres. Se produjo un reforzamiento mutuo de individualismo y soberanía centralizada por dos vías: el debilitamiento de los tiránicos magnates locales y el florecimiento de una economía monetaria libre, de la que el gobierno pudo obtener fondos sin agotar su base fiscal. Sin embargo, su tesis más original supone la imparidad de Occidente. ¿Por qué «despegaron» económicamente las sociedades europeas en vez de recaer en una triste «economía natural» como hicieron los grandes imperios burocrático-agrícolas del pasado?

Partiendo de una investigación personal, Unger ha espigado la siguiente lección de la historia mundial: para impedir el estancamiento económico, el gobierno central debe aliarse con «amplias masas de la población» en contra de la elites predadoras[87]. Eso es lo que sucedió en Europa. La lección moral es: si eres bueno (y unes tus fuerzas a las del pueblo) triunfarás. Aquí el marxismo residual de *Politics* es nítidamente perceptible. Reescrita para lectores del Tercer Mundo, la lección reza: la prosperidad nacional y el poder no necesitan de elites predadoras o de grandes estados.

La extrema izquierda usa a menudo la palabra «militante» como eufemismo de «militarista», lo que ayuda a ocultar el carácter sangriento y la adicción a las virtudes marciales de los hipotéticos revolucionarios. Como para confirmar nuestras peores sospechas, la mitad de *Platicity into Power* se dedica a una crónica casi rapsódica de las ventajas estrictamente militares de la plasticidad social. En un cierto momento, Unger amenaza, con una frase que parece pedir un bate de béisbol: «plasticidad o muerte». Sobre la gente apegada a las tradiciones y que no logra adaptarse, escribe: «Su derrota satisface en la misma medida que resulta instructiva». Describe al Napoleón de Abel Gance como «el gran héroe, el hombre de voluntad que encarna de modo supremo la pasión por la trascendencia y la vocación de transformar». Y aguarda expectante el momento en que la desviación sea «dominante» y «triunfante»[88].

También invoca a Nietzsche, el admirador de Napoleón, cuando recomienda la «transvaloración de los valores jerárquicos» y glorifica «la voluntad de transformación». La definición MacIntyreana del ideal de Nietzsche como «ruptura con los esquemas fijos que busca la emergencia de algo radicalmente nuevo» podría también servir fácilmente para

definir el ideal de Unger. Poniendo de manifiesto el núcleo voluntarista de su supraliberalismo, observa que los aburridos ciclos reformadores que afectan por igual a las sociedades capitalistas y comunistas «insultan la primacía de la voluntad». Pero el más interesante de sus gestos nietzscheanos aparece en su análisis de los «pueblos nómadas y guerreros» que son capaces de revitalizar las titubeantes civilizaciones agrarias por medio de la conquista. El modo como describe la inyección de nueva vitalidad es aleccionador: «El gobierno de los nómadas sobre los pueblos agrarios fue, en tiempos, una mera extensión predadora por la que se pasó de dominar a rebaños de animales a enseñorearse de sujetos humanos»[89]. Al parecer, el supraliberalismo de Unger tiene la misma relación con el liberalismo que la que tiene el superhombre nietzscheano con el hombre y la mujer corrientes.

El dominio que Unger suele aprobar se ejerce, por supuesto, sobre los contextos sociales, no sobre los seres humanos. Pero su imagen de la «autoafirmación individual y colectiva», si bien pacífica en la superficie, está profundamente teñida de su deseo de conquista. Su afectada referencia a la «grandeza épica» lo deja bien claro; como lo deja su deseo de satisfacer «nuestros ocultos y vituperados anhelos de grandeza». En última instancia espera mezclar, o eso sugiere al menos su extraordinaria frase final de *False Necessity,* la excitación de la refriega con la miel del amor propio: «¿Qué más podríamos pedir de la sociedad que una verdadera oportunidad de ser a la vez grandes y dulces?»[90].

Que Unger pueda recurrir a tal lenguaje es altamente preocupante. Y simplemente incomprensible que tome la voluntad tempestuosa como punto de partida, que se enfade con la historia, que estetice la violencia política, que convierta a la sobriedad en vicio, que denigre la paz, que desprecie la rutina y la hipocresía del mundo burgués y a la vez deposite sus esperanzas en la liberación de las posibilidades humanas reprimidas —todo ello sin distinguir claramente su propia posición de la de los políticos románticos, por no decir fascistas.

Al alcance de la mano

La confusa posición de Unger frente al poder (¿por qué el triunfo histórico de las elites predadoras no iba a poder ser una prueba de la mayor flexibilidad de *éstas?)* queda oscurecida por la conclusión de su libro, donde el resuelto transformador, como era de prever, se retracta de buena parte de lo que ha venido diciendo. Ahora resulta que la plasticidad no es buena por sí misma; sólo puede producir resultados satisfactorios cuando se «engancha» a un «ideal social superior»[91]. La opresión extrema tanto como la libertad extrema pueden seguirse del programa que aquí se defiende. Hacer saltar las estructuras endurecidas puede ser bueno o malo dependiendo de lo que pase a continuación. Después de reírse de sus colegas por tener tan poco que ofrecer, Unger nos sirve en bandeja el truismo de que los esfuerzos radicales por mejorar la sociedad no tienen por qué fracasar. En otras palabras, el supraliberalismo podría parecer más travieso que el comunitarismo moderado, pero es igual de inofensivo.

Unger empieza por reprender a «la historiografía ingenua» por su incapacidad para percibir las principales discontinuidades del curso de la evolución social. Sin embargo, al final de *Politics,* este reproche parece convertirse en el clásico matar al mensajero. Lo que le irrita de los historiadores no es su olvido de los marcos referenciales, sino su incapacidad

para producir activistas sociales con razones para la esperanza. Historiadores aparte, la historia misma es «narcoléptica». Pese a su impaciencia por extrapolar lecciones morales de una reconstrucción del pasado, se queja tristemente del «ritmo tedioso, degradante, de la historia»[92]. Analizando el pasado con mayor o menor precisión, los historiadores convencionales parecen sugerir que muy probablemente la humanidad no podrá alcanzar un completo dominio de los acontecimientos. Se fijan en las consecuencias inesperadas, algo siempre engorroso para los reformadores, y ponen de relieve el narcisismo cronológico de los revolucionarios que sobrevaloran su ruptura con el pasado.

Muchas expresiones del «potencial humano» son viles y merecen ser reprimidas. Un orden social que impide expresar a la gente todo lo que siente (por ejemplo, el racismo) podría no ser totalmente inhumano. Al reconocer la ambigüedad moral de los «potenciales humanos», los liberales clásicos apoyaban la autocontención. Se llame a sí mismo lo que se llame, Unger sigue siendo un antiliberal, pues minusvalora esta consideración. Lo que no queda claro es por qué le consuela pensar que todo es posible y por qué propone la imagen de la sociedad «siempre […] al borde del abismo» como una promesa en lugar de una amenaza[93]. Hay algo de sorprendente en su elogio ilimitado de las perspectivas vertiginosas. Piénsese en el uso anárquico que hace de la palabra «genuinamente» en su comentario sobre «los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, en que los fundamentos de la vida social estaban a menudo genuinamente al alcance de la mano»[94]. Podría inferirse que los años turbulentos que van de 1918 a 1936 representan el tipo de situación auténtica a la que Unger quiere volver. ¿Es este su ideal? Aunque ni los liberales ni los marxistas previeron el nacimiento del Nacionalsocialismo, el carácter sorprendentemente genuino del éxito de Hitler no hace de tal éxito algo de lo que felicitarse. Después de haber asestado algunos golpes casi fatales a las ciencias sociales predictivas, la historia tiene sin duda más sorpresas en la recámara. Pero si «los años posteriores a la Primera Guerra Mundial» nos han enseñado algo es esto: que considerar que el borde del abismo es una ocasión para la alegría resulta incuestionablemente prematuro.

Capítulo 7

LA TRAMPA DE LA COMUNIDAD

El antiliberalismo estadounidense de postguerra es muy variado, pero en absoluto monolítico. MacIntyre y Unger son dos de sus representantes más destacados, pero de ningún modo agotan el panorama. Después de haberme ocupado de sus obras con detenimiento, querría ahora examinar en términos más generales una escuela más amplia a la que ambos (en diferente medida) pertenecen. En los Estados Unidos, la forma más típica de antiliberalismo, y la más popular, es la tendencia teórica conocida como «comunitarismo»[1]. MacIntyre es, sin duda, la cabeza visible de esta escuela, en la que cuenta con una distinguida compañía. No sólo Lasch y el Unger de los primeros tiempos, también Michael Sandel, Charles Taylor y Robert Bellah (por citar sólo algunos nombres) han escrito como comunitaristas o simpatizantes del comunitarismo en algún momento. Ejemplo prototípico de antiliberalismo blando, su punto de vista ocupa un lugar destacado en el debate público y académico. Enumerar sus puntos débiles en un apretada sinopsis puede valer la pena. La mayoría de las obras de los comunitaristas muestran una misma colección de errores teóricos, así como un buen número de descripciones históricas equivocadas. Como ya he dicho, los comunitaristas no representan un peligro político, pese a toda su debilidad teórica; eso es parte de lo que significa ser «blando». Antes de pasar, en la Segunda Parte, a los errores historiográficos que comparten todos los antiliberales, voy a exponer las seis falacias básicas, o errores teóricos, que caracterizan al comunitarismo hoy en boga en los Estados Unidos.

La comunidadfantasma

Ninguna sociedad realiza por completo los principios y aspiraciones del liberalismo. Los propios liberales critican a las sociedades que en la práctica, pese a profesar ideas liberales, no protegen algún derecho, o dejan sin cubrir necesidades básicas. Los comunitaristas acusan a la sociedad liberal, no de no alcanzar, sino de pretender alcanzar metas liberales. La «crisis» actual de los Estados Unidos y otras sociedades liberales no estriba en que hayan alcanzado la justicia sólo imperfectamente, sino más bien en su fijación con tan bajo y descolorido ideal. El Estado debería lograr algo más que la protección legal de las minorías o la expansión del derecho al bienestar. La política tendría que apuntar más alto, a algo más elevado que la justicia, algo más inspirado, más confortante, más espiritual, más erótico.

Ese algo es la comunidad. Según el Unger de los primeros tiempos (y esta observación puede pescarse en casi cualquier texto antiliberal), «la doctrina política del liberalismo no reconoce valores comunitarios». MacIntyre piensa que «la noción de comunidad política como proyecto común es extraña al mundo moderno liberal e individualista». Para Sandel, quizá el discípulo más conocido de MacIntyre y Unger, los ciudadanos del estado liberal están condenados al triste aislamiento de quien se encuentra entre «extraños». Para Taylor, los habitantes de una genuina sociedad liberal carecerán del «sentido de un destino común» y de «lealtad común hacia una comunidad histórica determinada». Daría la impresión de que en las sociedades liberales realmente existentes «se hubiese sacado al individuo de la rica vida de la comunidad para hacerle pasar a formar parte

de una serie de asociaciones móviles, cambiantes y revocables». Lasch identifica modernización con «derrumbamiento de las tradiciones comunes» y considera que «la esencia del liberalismo» es la emancipación de los individuos respecto de las tradiciones y limitaciones heredadas[2].

El liberalismo es insatisfactorio, polemizan estos críticos, porque no es capaz de ofrecer lo que más deseamos: fraternidad, solidaridad, armonía y algo más mágico: la *comunidad. Los* comunitaristas invisten a este mundo de un sentido redentor. Cuando oímos hablar de ello se espera que todas nuestras capacidades críticas se amodorren. En el vocabulario de estos antiliberales, el término «comunidad» se usa como anestésico, como amnésico, como afrodisiaco. Unger se refiere a ella, sin ironía perceptible, como «equivalente político del amor»[3].

Pero ¿qué es la comunidad? ¿Qué aspecto tiene? ¿Cuáles son *sus* problemas?

Los comunitaristas no coinciden en estas cuestiones. Algunos sitúan a la comunidad en el pasado, otros la divisan en el futuro. Los primeros escriben la *historia de una carencia,* chasqueando los dedos de preocupación por el mundo que hemos perdido. Se les identifica por el uso que hacen de un melancólico enjambre de palabras: «debilitamiento», «descomposición», «decadencia», «erosión», «empobrecimiento», «eclipse». Los últimos redactan la *historia de una promisión,* en la que la anticipación y la esperanza ofrecen consuelo ante la monotonía y la falta de sentido del presente. Pese a todas sus diferencias, tanto los comunitaristas del pasado como los del futuro idealizan el consenso moral (ya ido o venidero). Pero ninguno de los dos nos dice nada más detallado de la comunidad que nos falta. La vaguedad con respecto a la política no liberal no es un rasgo casual del comunitarismo; es un rasgo esencial[4]. A los antiliberales de este credo les extasían los vecindarios, las escuelas, las juntas escolares, etc.; y nunca dan los detalles de las instituciones políticas nacionales a favor de las cuales están, lo que nos permitiría comparar las ventajas y desventajas de la comunidad no liberal con los vicios y virtudes de las sociedades liberales que conocemos.

Todo orden político conlleva el uso de la fuerza física[5]. Así las cosas, los comunitaristas deberían, por lo menos, dar detalles en qué condiciones, en su orden ideal, deberían aplicarse las sanciones. ¿Exige la repulsión moral a la «separación radical» la ilegalización del divorcio o la emigración? ¿Qué implica el compromiso con la «solidaridad» o el «consenso» en relación con la autoridad de las mayorías sobre las minorías disidentes? ¿Debería obligarse a los hijos de los Testigos de Jehová a someterse a la autoridad del Juramento de Lealtad que vincula a toda la comunidad? ¿Debería enviarse por ley al ostracismo, o «extirparse», a los inconformistas? ¿Abogarían los comunitaristas por hacer del *incivisme* un delito punible, como lo fue en Francia durante el Terror? Aunque cabe presumir que no, los comunitaristas se muestran remisos a decirlo abiertamente, quizá para que no se les vea defender las libertades civiles y los derechos individuales[6].

El mito de lo social

A primera vista, la categoría «social» debería predicarse de la gama entera de los motivos, acciones e instituciones humanos. «Social» es (o debería ser) un término descriptivo. Decir que una acción o un motivo es «social» no quiere decir que sea necesariamente buena. Aunque algunos «objetivos sociales» son moralmente loables, otros

(como la pureza racial) son moralmente repugnantes. También los miembros del Ku-Klux-Klan comparten «una autocomprensión común»[7].

Las autoconcepciones compartidas, o las aspiraciones, o las lealtades no son, por tanto, intrínsecamente admirables. Y a la inversa, la conducta inmoral no la define la ausencia de dimensión moral. Los átomos asociales no se esforzarían por humillar públicamente a otros, ni desearían ser envidiados por los inferiores. El odio homicida y la animosidad étnica no son un signo de falta de socialidad. También el vínculo de vasallaje es un lazo social. La relación que se da entre amo y esclavo no es menos social que la relación que se da entre amigos íntimos (aunque sea menos deseable).

Los comunitaristas no aceptan estos argumentos. Subrepticiamente, infiltran de aprobación moral categorías tan manifiestamente descriptivas como las de «lealtad grupal», «metas colectivas», «lazos constitutivos» y «vínculos sociales». Sheldon Wolin, otro destacado antiliberal, parece aplicar la etiqueta de «lo político» únicamente a las actividades políticas que él admira[8]. Es como si «lo dental» se predicase únicamente de dientes sanos. Por desgracia, como muestra la historia, la acción colectiva puede ser monstruosa y las «metas colectivas» pueden no excluir el genocidio. Y la identidad personal de un racista, o de un fanático religioso, se «constituye socialmente», sin ser por ello moralmente loable.

Dicho de otro modo, lo de «la naturaleza social del hombre» es demasiado trivial para que lo consideremos una ocurrencia. La constitución social de los individuos carece de relevancia argumental a la hora de apoyar o criticar los órdenes institucionales existentes. Si todos los individuos se constituyen socialmente, lo social no puede servir de canon crítico para alabar a unas sociedades e injuriar a otras. Partiendo de la premisa indiscutible de que «el hombre es un animal social», los comunitaristas extraen la conclusión enormemente discutible de que un orden social cálido y solidario es moralmente obligatorio. Pero el razonamiento es dudoso. Sólo un juego de manos conceptual les permite deducir un «valor» de un «hecho»[9].

Los seres humanos disponen naturalmente de capacidades que pueden ejercer únicamente en sociedad. Por lo tanto, el hombre está «obligado a pertenecer» a la sociedad[10]. El liberalismo es inmoral porque todo el mundo está moralmente llamado a apoyar las condiciones que le permitan realizar su potencial innato. La debilidad de un razonamiento tan viejo radica en un supuesto implícito erróneo: que todas las capacidades que no pueden ejercerse sino en sociedad son necesariamente encomiables. Lo que los antiliberales comunitaristas olvidan, muy coherentemente, es que la sociedad es un lugar peligroso para educarse. Un ejemplo: sólo la interacción social intensa, por ejemplo, puede producir las peores locuras y fanatismos humanos: la condición intolerante o racista no podría jamás florecer en el aislamiento presocial.

Disyuntivas

Otra enfermedad de los nuevos teóricos de la *Gemeinschafi* es la adicción a las distinciones burdas, a los contrastes entre interés privado y virtud pública y entre individualismo rastrero y nobleza de la comunidad. Conjunciones disyuntivas como éstas resultan poco satisfactorias, en primer lugar porque dejan de lado la posibilidad de que exista algo así como la virtud privada. Dan también a entender que el individualismo es necesariamente antisocial, cuando el individualismo puede entrañar un concepto elevado de

los *otros* en tanto que individuos y no en tanto que miembros de un grupo de adscripción. La mayor amenaza a la cohesión social nace, no del individualismo, sino de las pasiones colectivas, los conflictos ideológicos y las rivalidades heredadas entre facciones beligerantes. En un escenario de banderías, la solidaridad es un problema, no una solución[11]

Los antiliberales comunitaristas sugieren invariablemente que una vez que los pueblos dejan atrás los intereses egoístas, actúan de un modo admirable y guiados por el espíritu de lo público. En otras palabras, dan por hecho que la dicotomía desinteresado/egoísta va a parar suavemente y sin interrupciones en la dicotomía bueno/malo. Pero esto ignora el lugar destacado de la crueldad desinteresada en los asuntos humanos. Es mucho más fácil ser cruel cuando uno se mueve en nombre de los demás, o de la «causa», que cuando uno actúa en nombre propio. Quienes tirotean a los homosexuales en nombre de la revolución islámica son moralmente repugnantes, pero no puede acusárseles de individualismo antisocial o egoísmo vil. No habría terrorismo o conflictos fronterizos de índole nacionalista de no existir la devoción desinteresada al grupo social.

En otras palabras, los sucesos sangrientos que leemos casi a diario contienen una refutación pertinente de una de las premisas cruciales del comunitarismo. Quienes vencen al propio interés no son necesariamente benévolos o humanitarios.

De un lado para otro

Pese a vocear su propia audacia, los antiliberales comunitaristas no escapan a las inhibiciones corrientes. Cuando intentan llamar nuestra atención suelen presentar su indescriptible comunidad como una *alternativa* a la sociedad liberal. Pero en cuanto logran atraer a un número suficiente de espectadores críticos, los antiliberales comunitaristas reordenan hábilmente sus posiciones. Tienden a retirarse a una posición más modesta que afirma que la comunidad es sólo un *complemento* de la sociedad liberal. La primera afirmación es poco convincente, la segunda desilusionante. Con todo, no deberíamos minusvalorar la doble estrategia de abrirse paso y pararse en seco.

Tiene sus ventajas retóricas. El hecho de que permita optar entre dos afirmaciones —una de interés periodístico, pero inverosímil; la otra convincente, pero blanda— dota al comunitarismo de una enorme elasticidad y capacidad para la supervivencia. Pasando con habilidad el peso de un pie al otro, los antiliberales comunitaristas pueden reclamar para sí originalidad y sobriedad, sacando el máximo partido de cualquier público a su alcance. A los ingenuos se les prometen cosas extraordinarias, se apacigua a los dubitativos.

Pero estas ganancias se obtienen al precio de sacrificar la unidad estilística. Un aire esquizofrénico desfigura de modo característico las obras de los comunitaristas. Un agudo lamento que depara una retirada de puntillas. Después de la crítica *total* de los fundamentos ontológicos del liberalismo y de la seria advertencia de derrumbamiento de la civilización occidental, se nos presentan propuestas descafeinadas como la de endurecer las leyes contra la pornografía, por ejemplo. Este tardío refugiarse en la inocuidad es un signo cierto de antiliberalismo «blando». Después de tronar contra la sociedad liberal, los comunitaristas acaban cayendo inevitablemente en concesiones de última hora. Quieren vivir en una sociedad plena de sentido, siempre que todos los que en ella vivan tengan derechos y se guardan incoherentemente sus protestas iniciales. Es decir, nos aseguran que están en condiciones de seguir beneficiándose sin hipocresías de los principios e instituciones a los

que, por lo demás, se oponen heroicamente[12].

Blancos móviles

Como hemos visto, en los Estados Unidos los comunitaristas tienen tendencia a oscilar entre la crítica de la teoría liberal y la crítica de la sociedad liberal. Éste es un rasgo decisivo de su pensamiento. En ocasiones dicen que el liberalismo se equivoca, sin más: los liberales cometen un error objetivo al decir que los individuos son unidades atómicas preexistentes y que todas las relaciones sociales son contratos tan instrumentales como voluntarios que se alcanzan en el mercado. Estas afirmaciones «típicamente liberales» son falsas, reza el argumento, porque los individuos se constituyen socialmente, pues las totalidades son anteriores a sus partes y porque lo que ellos gustan de llamar relaciones sociales «constitutivas» existen. En otras ocasiones, sin embargo, los comunitaristas presentan la línea argumental contraria. Confiesan apenados que el liberalismo es descriptivamente correcto: la sociedad moderna ha sido atomizada, los lazos sociales rotos, las relaciones instrumentales son universales, la pertenencia al grupo se ha vuelto opcional, es decir, un derivado de la voluntad individual que, además, favorece intereses privados. Al reflejar la desnuda verdad, la teoría social está condenada a ser una ciencia deprimente, aunque no incorrecta.

Este discurso vano es desconcertante, pero característico. MacIntyre niega que la teoría aristotélica del yo social sea aplicable a las sociedades «atomizadas» de hoy y a la vez insiste en que es aplicable, aunque sólo los neoaristotélicos hayan entendido un hecho tan escurridizo. Sandel afirma de un modo confuso que nuestras vidas son malas porque actualizan una teoría que no logra definir nuestras vidas[13]. Es obviamente contradictorio decir que los individuos liberales no existen y que los que existen son terriblemente infelices. Con todo, esta engañosa contradicción es algo parecido a la bienvenida oficial del movimiento comunitarista en América. Por una parte, los lazos sociales están bien a la vista, aunque los liberales no los vean. Por otra, los lazos sociales han sido cruelmente destruidos, aunque los liberales que nos informan de su inexistencia deban sufrir el destino de todo portador de malas noticias —es decir, deban ser condenados por no denunciar lo que han descubierto.

La teoría como terapia

No es de sorprender que algunos comunitaristas se sientan incómodos zigzagueando entre afirmaciones tan patentemente incompatibles. En lo relativo a reconciliar la existencia de los individuos liberales con su inexistencia, observan que la autocomprensión personal tiene que tener una influencia decisiva sobre su comportamiento. Las locuciones y el vocabulario son factores decisivos de conformación de las formas de vida. Si alguien se califica a sí mismo de *croquemonsieur*, la autocalificación no le convertirá en tal, pero le hará conducirse de un modo insólito. De forma análoga, si uno piensa que es un átomo individual, esto no le volverá a uno un átomo individual, pero le llevará a adoptar un comportamiento peregrino en tanto que ciudadano liberal, que hombre económico. En otras palabras: la

ideología liberal es verdadera y falsa. Una teoría inicua guía y oculta nuestra acción. Los liberales arruinan el mundo malentendiéndolo. El lenguaje empobrecido del individualismo radical distorsiona nuestro comportamiento y nos niega el «acceso» al yo común.

No hay duda de que los errores cognitivos pueden tener consecuencias de importancia en el comportamiento y, probablemente, muchos de ellos resultan nocivos. Como dice Taylor, «los errores intelectuales» pueden ser modos de «autoestupidización». Lo problemático no son estas premisas indiscutibles, sino las consecuencias prácticas que los comunitaristas extraen de ellas. Como expertos que son en la diagnosis del autoengaño liberal, los comunitaristas afirman ser las parteras de nuestro renacimiento espiritual. Da la impresión de que cuando los liberales impugnan «lo social», no sólo describen erróneamente la acción humana, sino que permiten que la mejor parte de nuestra vida se marchite en la vid. Al ofrecernos un nuevo lenguaje que redescribe la existencia humana de un modo adecuado (como perfectamente dependiente de un medio social nutricio), los comunitaristas pueden recuperar su valor, o quizá dárselo por vez primera. Prometen «poner al descubierto bienes enterrados mediante la rearticulación —y de ese modo […] airear nuevamente los pulmones casi desmayados del espíritu»[14]. Desenterrarán el tesoro escondido, explicitarán lo implícito y liberarán el cálido potencial humano semicongelado bajo el hielo de la ideología liberal. En pocas palabras, defienden una política transformadora que es tranquilizadoramente benigna (los antiliberales blandos nunca osarían forzar a los demás a cambiar sus vidas). Al sabio hermeneuta le basta con raspar el revestimiento deforme de la teoría liberal para llevar a cabo la reforma de la sociedad liberal. Nos «mejorará» contra nuestra voluntad. Y lo hará terapéuticamente, no con coerción, ayudándonos a llegar explícitamente a ser lo que ya somos latentemente. Rearticulará la comprensión mutua que el resto hemos casi olvidado y abolirá así la soledad, trayendo, nueva o finalmente, la alegría comunitaria a nuestras vidas[15].

El pensamiento y la conducta se interrelacionan de varias maneras. Pero la crítica intelectual y la transformación social no pueden combinarse tan fácilmente como parecen creer los comunitaristas. Una causa teórica del pasado no garantiza un remedio teórico en el presente, pues las ideas pasadas podrían haber puesto en marcha procesos sociales irreversibles. No es preciso decir que los comunitaristas nunca ofrecen una explicación causal del modo en que esa transfiguración de la humanidad y la sociedad que será guiada por el lenguaje podrá realizarse. En los Estados Unidos, por poner un ejemplo, el fanatismo racial es un obstáculo mucho mayor para la democratización y la mejora del bienestar social que el lenguaje del liberalismo. El racismo, que es una forma atávica de solidaridad y una rotunda negación del individualismo atomizador, no podrá eliminarse reemplazando el lenguaje de los derechos por el de la comunidad.

En todo caso, la idea de que la crítica de la teoría liberal conlleva por sí misma la reconstrucción de la sociedad liberal dice mucho de la imagen que de sí mismos tienen los comunitaristas. Si los problemas sociales son consecuencia de errores teóricos y del empobrecimiento del lenguaje, los contrateóricos que corrigen estos errores y enriquecen el habla son grandes benefactores de la humanidad. El crítico profesional no es un profesor despistado más. Sus esfuerzos destructivos son notablemente creativos. Es, o aspira a ser, el fundador de un mundo nuevo (o viejo) de solidaridad y enraizamiento.

La crítica de los críticos del liberalismo, como ya dije al principio, no implica que el liberalismo esté más allá de la crítica. Al contrario, los defectos reales del liberalismo sólo pueden percibirse con claridad cuando los ataques que lanzan los comunitaristas u otros se consideran con la necesaria perspectiva. No siempre es útil condenar la irremediable

corrupción del orden social desde el punto de vista de ideales completamente irrealizables. No tiene sentido afanarse en una suerte de crítica social profunda e incluso «metafísica», si ésta carece de soluciones posibles a problemas políticos concretos y urgentes.

El punto de vista comunitarista tiene además otro defecto. Sus exponentes dan por hecho que la crítica seria del liberalismo ha de ser a la vez una crítica de las teorías liberales y de las sociedades liberales. Como ya he explicado, esto es un gran error. No hay motivos para suponer que un error determinado en un ensayo liberal, en *Teoría de la justicia,* de John Rawls, pongamos por caso, sea la clave de los males ocultos de la sociedad americana[16]. Pero la debilidad principal del antiliberalismo libresco es que menosprecia irreflexivamente la crítica de las sociedades liberales que se hace en nombre de los ideales liberales. Los observadores liberales protestan cuando no se respetan los derechos electorales de las minorías, o cuando constatan las elevadas tasas de mortalidad infantil que se dan entre la población negra pobre a causa de los prejuicios sociales contra el grupo en el que resulta que han nacido. Quienes responsabilizan a los ideales liberales de la práctica totalidad de los males sociales no se toman en serio tales críticas.

Sería imprudente, por no decir injusto, afirmar que estas seis falacias, incoherencias o callejones sin salida intelectuales agotan las posibilidades del comunitarismo americano. Pero las pautas que he analizado aparecen con la suficiente regularidad en las obras contemporáneas como para sugerir su importancia de fondo. En una amplia muestra de críticos culturales del liberalismo nos encontramos una y otra vez con imprecisos modelos fantásticos de comunidad, tratamientos sesgados de la categoría genérica de lo «social», usos abusivos de la distinción egoísta/desinteresado, ambivalencias tácticas con respecto a la radicalidad de la alternativa propuesta, confusiones en lo tocante a corrección descriptiva de la teoría liberal y suposiciones injustificadas sobre el poder político de la crítica teórica. Es cierto que una crítica genérica del antiliberalismo como ésta no tiene sino una utilidad limitada. Por una razón: porque no le hace justicia a la variedad multicolor de opiniones que encontramos entre sus exponentes y simpatizantes. Por otra: porque apenas da noticia del origen intelectual y el desarrollo de las teorías. Sin embargo, porque se centra en estructuras argumentales profundas, este análisis sinóptico puede sugerir algunas de las debilidades subyacentes de esta forma de antiliberalismo tan de moda en los círculos académicos. Tener claras estas falacias puede acabar resultando útil en vista de lo incontenible que es el anhelo de la comunidad perdida.

SEGUNDA PARTE

MALENTENDIDOS SOBRE EL PASADO LIBERAL

Capítulo 8

LOS ANTILIBERALES COMO HISTORIADORES DEL PENSAMIENTO LIBERAL

El retrato que del liberalismo han pintado a grandes trazos generaciones de antiliberales ha sido aceptado con excesiva complacencia por el depósito general de los lugares comunes. De acuerdo con esta historia proverbial, sedimentada en doscientos años de historiografía, los liberales europeos clásicos ignoraron la constitución social de los individuos, se burlaron del bien común, despreciaron la autoridad, sacrificaron lo público a lo privado, menospreciaron la participación política, pasaron por alto la virtud, hicieron un ídolo del hombre económico, consideraron subjetivos los valores, redujeron al hombre a una máquina de placer-dolor, abolieron la autocontención, fiaron demasiado en la razón y en general disolvieron los lazos sociales nutricios. Una desalentadora retahíla de acusaciones. Sin embargo, cuando las confrontamos una por una con las posiciones que defienden los textos del liberalismo clásico, parecen exageradas o equivocadas.

Durante más de dos siglos los polemistas antiliberales han puesto en la picota las ideas e instituciones liberales. Pero, con alguna excepción, el objeto de estas burlas ha sido siempre imaginario. La imprecisión de la mayoría de las reconstrucciones antiliberales de la historia del liberalismo puede probarse recurriendo al método empírico del análisis casuístico. Para fines críticos, no es preciso hacer una historia comprehensiva y positiva del movimiento liberal como un todo[1]. Las distorsiones históricas pueden subsanarse de un modo mucho más económico citando al pie de la letra, yuxtaponiendo las acusaciones hostiles con las posiciones abiertamente defendidas en un conjunto de textos indiscutiblemente liberales. Por tanto, a fin de cuestionar los modelos peyorativos del liberalismo procederé de un modo fundamentalmente nominalista, empleando la palabra «liberal» no para referirme a una doctrina claramente definida o lógicamente coherente, sino como abreviatura de la postura política que adoptó un grupo selecto de teóricos liberales modernos: Spinoza, Milton, Locke, Montesquieu, Hume, Voltaire, Beccaria, Blackstone, Smith, Kant, Madison, Bentham y John Stuart Mill[2].

No cabe duda de que algunas de estas figuras resultarán polémicas. ¿Fue Milton un auténtico liberal? ¿Y Voltaire? ¿Qué hay de Blackstone? ¿Y qué decir de Bentham? El propio Locke no defendió jamás la libertad de prensa. Kant negó manifiestamente el derecho de rebelión. En efecto, las irrefutables diferencias que existen entre los teóricos ahora citados muestran que la idea de un único liberalismo o de un liberalismo uniforme es dudosa en sí misma. Existen zonas de coincidencia entre las posiciones que adoptaron estos autores, pero no cabe la identidad entre ellos. Dada la diversidad de las situaciones históricas que vivieron, es llamativo el gran número de principios básicos que comparten. Todos ellos pensaban que la sociedad puede sostenerse sin el temor de Dios, por ejemplo, si se parte de normas laicas y un interés compartido en los frutos de la cooperación. Todos ellos afirmaban (aun cuando en modos distintos) el principio moral de la igualdad ante la ley —que no permitiría casos excepcionales para individuo alguno. Todos defendían, pese a la doctrina liberal, que el desacuerdo público es una fuerza creativa. Y así sucesivamente.

Dicho de otro modo, al reescribir las posiciones de los liberales con el nivel de abstracción suficiente, podemos extraer con utilidad un núcleo de creencias comunes. Pero no podemos, con alguna fidelidad con lo que escribieron en efecto, hacerles perfectamente

consistentes a unos con otros. Las diferencias entre las diversas tradiciones nacionales y las distintas épocas siguen teniendo importancia. En cualquier caso, aun sin reducir sus puntos de vista distintivos a una única doctrina lógicamente coherente es posible mostrar la incorrección general de la perspectiva antiliberal. Describamos como describamos a estos liberales, no podremos hacerles parecerse a los del feo retrato pintado por sus enemigos no marxistas con aviesas intenciones.

¿Quiso alguno de estos teóricos «liberales» atomizar la sociedad y conducir a cada uno de los ciudadanos al aislamiento o a la guerra con los demás? ¿Buscaban fomentar el propio interés ilimitado o el egoísmo? ¿Dieron de lado al bien común? Realmente no es posible encasillárseles de esa manera. De hecho, las tesis que a menudo se describen como «típicamente liberales» fueron en muy pocas ocasiones adoptadas por los principales pensadores liberales. El abismo que se abre entre las leyendas difundidas por los antiliberales y las posiciones realmente defendidas por una gran variedad de teóricos liberales es lo primero que me sugirió la idea de la necesidad de una anatomía del antiliberalismo. Hay margen de interpretación suficiente para el desacuerdo legítimo en relación a cómo debería tratarse un concepto como el de «liberalismo». Pero una cosa es cierta: ninguna descripción del liberalismo puede ser correcta si no es posible aplicarla a *ninguno* de los liberales clásicos.

En esta segunda parte del libro ofrezco una crítica, en la línea que acabo de sugerir, de las interpretaciones antiliberales de la historia del pensamiento liberal. Las pruebas reunidas al efecto son meramente una muestra, no una investigación exhaustiva. Pero si se define la descripción desnortada del pasado liberal y se propone una refutación, los contraejemplos podrán encontrarse con facilidad. Debería decirse desde ya que los antiliberales distorsionan habitualmente los textos liberales al interpretarlos de un modo apolítico, arrancando panfletos y ensayos de sus contextos históricos originales, ignorando sus objetivos políticos y polémicos e ignorando hasta qué punto los liberales (como hombres prácticos) se vieron forzados a moderar sus ideales ante lo inapelable de las realidades sociales. En consecuencia, las falsificaciones antiliberales pueden deshacerse con sólo restituir los textos liberales a sus escenarios originales. A menudo, el mejor correctivo que se puede aplicar a los malentendidos antiliberales es el de mostrar que los liberales a quienes se ridiculiza por su absurda «filosofía del hombres> lo que hacían en realidad era formular propuestas para resolver problemas históricos concretos con medios limitados y en absoluto elaborar una «filosofía».

En los capítulos que siguen examino una docena de las mixtificaciones más común mente perpetradas por los detractores del liberalismo. Al confeccionar este catálogo de distorsiones corrientes he socavado las obras de numerosos antiliberales del pasado como del presente. Comienzo con el que es probablemente el más resistente de los mitos antiliberales: los liberales clásicos creían cándidamente en la ficción del individuo no influido por lo social y defendían la total «atomización» de la sociedad.

Capítulo 9

¿«ATOMIZACIÓN» DE LA SOCIEDAD?

Según Schmitt, «en el mundo burgués liberal, el individuo separado, aislado y emancipado se constituye en punto central, en tribunal de decisión última, en lo absoluto». Para «todo el pensamiento liberal», explica Giovanni Gentile de un modo parecido, «la sociedad se limita a ser un agregado de seres humanos particulares, cada uno de los cuales está cerrado sobre sí mismo y no necesita relacionarse con los demás por ser autónomo y autosuficiente». Strauss tiene esta misma opinión: bajo la influencia de la teoría liberal, «el individuo se emancipa de los lazos sociales que anteceden a todo acuerdo o pacto». Estas opiniones se atribuyen a los liberales de los siglos XVII y XVIII, quienes supuestamente concebían la sociedad como un pacto voluntario entre personas preexistentes o desarraigadas. Para los liberales, escribe también MacIntyre, «los individuos son […] lo primario y las sociedades lo secundario y la identificación de los intereses particulares es anterior a, e independiente de, la construcción de cualquier moral o lazo social entre ellos». Con credulidad infantil, los liberales se tragaron el cuento de la individualidad presocial. Supusieron que, antes de aprender a hablar o de socializarse en una cultura, el individuo insensible a la influencia social podía identificar sus necesidades previamente dadas y negociar contratos que asegurasen su satisfacción. Charles Taylor, quien se alinea periódicamente entre esta clase de antiliberales, no disentiría. Y explica que al manejar «nociones infectadas de atomismo», Locke y otros liberales pensaban tontamente que «los hombres son autosuficientes al margen de la sociedad». Y Robert Nisbet, otro famoso simpatizante del antiliberalismo, reproduce la misma acusación: «los fundadores del liberalismo» afirmaban la «separación fundamental y la autosuficiencia de los hombres». Los liberales consideraban al individuo «independiente de la influencia de cualquier organización social desarrollada en la historia»[1].

Al caracterizar la posición liberal de este modo, tanto los fascistas como los comunitaristas postfascistas piensan que ya la han refutado. Puesto que «el hombre es un animal social», el liberalismo es teóricamente falso y políticamente un desecho. Las robinsonadas son siempre inverosímiles. Las relaciones sociales no son secundarias y opcionales sino primordiales y necesarias. Los individuos presociales no existen. Por tanto, Locke se limitaba a delirar.

Los detractores del liberalismo insinúan a menudo que los grandes liberales europeos no eran sólo cortos de inteligencia, sino también sordos al sentido común. Aunque Taylor no dice abiertamente que, según Locke, un individuo puede aprender inglés en ausencia de interacción social con angloparlantes, su análisis de la teoría social «atomística» lo implica[2]. Para darle perspectiva a estas difamaciones, deberíamos recordar que Max Weber, Emile Durkheim y Georg Simmel —por nombrar sólo a los más grandes sociólogos modernos— dedicaron sus carreras al estudio del fundamento *social* del individualismo. El moderno énfasis en la individualidad, argüían, es producto de un estilo peculiarmente moderno de condicionamiento social. De manera significativa, quienes pensaron en términos concretos en la constitución social del individuo, no imaginaron nunca que sus descubrimientos pudiesen revolucionar de algún modo la autocomprensión de los ciudadanos liberales, o traer el desastre a los estados liberales.

Locke, el primer ejemplo de liberal atomístico según Taylor, no descuidó la vida

social. Escribió, por ejemplo, que Dios hizo del hombre «una criatura a la que, según sus propios designios, no convenía la soledad». La acusación de ignorancia liberal de los procesos de socialización primaria no cuadra con su tratado sobre la educación. Locke pensaba que la presión que ejerce la comunidad para que el individuo se adapte a ella es arrolladora, si no irresistible. Y daba por sentado que el pensamiento individual nace de la comunicación social. «La mayoría de la gente —nos ha dejado escrito— edifica su moral de conformidad con los usos y creencias de aquellos junto a quienes ha nacido y se ha educado». De modo análogo, «las *doctrinas* que se derivan de un modelo no muy superior al de la superstición de una niñera, o al de la autoridad de una anciana», pueden, «con el transcurso del tiempo y el consentimiento del prójimo, *alcanzar la dignidad de principios* en materia de religión o de moral»[3]. En otras palabras, la teoría de la hoja en blanco es cualquier cosa menos un modo asocial de concebir el aprendizaje humano.

Lo que vale para Locke vale también para todos los teóricos que se suele vincular a la tradición liberal. Hume hablaba, como algo perfectamente obvio, de la «disposición social del género humano». Escribió con perspicacia de pasiones humanas que, como el orgullo o la envidia, presuponen obviamente la conciencia social y son incompatibles con la insensibilidad mutua de las mónadas sin ventanas. Coincidía con Locke en afirmar que los individuos nacen siempre en un seno familiar y no existen jamás al margen de las unidades sociales. Los individuos se ven impulsados a permanecer en sociedad por necesidad, inclinación y costumbre —porque tienen que hacerlo, porque lo desean y porque están acostumbrados a ello. También según Kant, los individuos vienen a este mundo con un *nisus* innato a la sociabilidad. Los seres humanos son animales gregarios porque sus facultades naturales sólo en sociedad pueden ejercerse por entero[4]. No pueden ser «libres» en una cámara de aislamiento o en el vacío social, sino sólo en una comunidad en la que los derechos tienen vigencia y en la que medios institucionales mantienen abierta la posibilidad de una interacción creativa.

En esta misma medida es erróneo concluir que la invocación del pacto originario implique la existencia de átomos asociales. Los ideales e instituciones liberales (como la tolerancia religiosa, la libertad de palabra, el gobierno representativo y la economía de mercado) son inconcebibles en ausencia de una densa red de relaciones sociales. La evidencia textual de que el liberalismo puede separarse de una actitud ingenua respecto al mito del contrato social la ofrece, una vez más, Hume. Hume defendía firmemente las instituciones esenciales de las sociedades libres (tolerancia religiosa, restricciones legales a los medios coercitivos del Estado, gobierno representativo, separación de poderes, propiedad privada, libertad de prensa, etc.) y con no menor firmeza rechazaba la idea de un contrato originario. La sociedad política, razona, no nace voluntariamente, sino empujada por la escasez y por la guerra. No fue el libre asentimiento, sino el imperativo del respeto en tiempos de conflicto tribal, lo que hizo que apareciese la autoridad. En las sociedades primitivas, el enfrentamiento sangriento fue una realidad cotidiana que «habituó a la gente a la sumisión». El servilismo hacia los jefes militares se desarrolló espontáneamente porque tal subordinación ayudaba a los grupos a sobrevivir ante enemigos mortales. Con el tiempo, los gobernantes astutos supieron explotar el hábito del respeto para obtener unos ingresos que, a su vez, les permitieron formar una fuerza policial capaz de castigar «a los refractarios y a los desobedientes» —es decir, para consolidar por la fuerza una superioridad basada en el respeto[5].

Lo extraordinario con respecto al relato humano, realista y crítico a la vez, del origen del gobierno es que los teóricos liberales del contrato podrían haberlo suscrito al pie de la

letra. Pese a las apariencias, la defensa que Locke hace del gobierno basado en el asentimiento popular no dependía de la realidad histórica de contrato originario alguno. Después de todo, sostenía que «no tiene gran valor acudir a lo que ha sido para probar lo que debería ser»[6]. Por tanto, para determinar el modo en que una sociedad debería hoy organizarse es irrelevante cómo ésta haya aparecido. Las referencias de Locke al contrato social, en consecuencia, deben interpretarse en clave política, no descriptiva. Su estado de naturaleza no tenía el carácter de una descripción histórica, sino el de un modelo. Destacando la importancia de este modelo pretendía sustituir la representación tradicional de la naturaleza como orden intrínsecamente jerárquico. Los grandes teóricos políticos, de Platón a Santo Tomás de Aquino y posteriores, habían opinado que la naturaleza se organiza como una larga cadena de seres y que asimismo la pirámide social es el orden natural de la sociedad[7].

Cuando lo colocamos contra este fondo tradicional, el contractualismo recupera su radicalidad originaria. La fuerza de la idea lockeana de un contrato original procede de la importancia que éste concede al acuerdo voluntario entre iguales. Sólo esta clase de acuerdo puede legitimar el poder que ejercen algunos individuos sobre otros. Si «atomizó» la autocomprensión humana en alguna medida, lo hizo por motivos políticos —para atacar a las cadenas orgánicas de dependencia y subordinación, así como para minar las peligrosas agrupaciones de clan y las sectarias. El estado de naturaleza era una condición en la que no existía la dependencia, «no había subordinación o sometimiento». Concebir la naturaleza al modo tradicional, como algo intrínsecamente jerárquico, equivalía a decir que los rangos sociales y la superioridad política no precisan una justificación especial. Un estado de naturaleza en el que los individuos son «todos iguales e independientes», por contra, pone repentinamente a la defensiva al sometimiento y la subordinación[8]. Resumiendo, los teóricos del estado de naturaleza pretendían forzar a los defensores de la autoridad hereditaria y del monopolio a que explicasen y justificasen cualquier divergencia con respecto al nivel de la igualdad natural. Del mismo modo que otros liberales, Locke empleó la idea del contrato para desacreditar la poderosa teoría de las obligaciones intergeneracionales, que era parte del patriarcalismo tradicional. Su propósito último era refutar a aquellos que, como Robert Filmer, afirmaban que la naturaleza misma sanciona la monarquía hereditaria[9].

El argumento de Locke no era que los individuos presociales fuesen plenamente racionales, sino que la jerarquía y la autoridad sólo son legítimas si las ratifica el consenso de los subordinados y los gobernados. Ningún señor superior tiene el derecho hereditario de imponer su voluntad a los supuestamente inferiores: «Siendo todos los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, nadie puede ser apartado de su propiedad y sometido al poder político de otro sin su propio *consentimiento»*[10]. Locke presentaba aquí un criterio normativo, no una afirmación empírica o histórica. Al incidir en la independencia natural de los individuos no pretendía atomizar la sociedad (¿qué sentido tendría hacerlo?), sino simplemente socavar las formas inmemoriales de dependencia personal.

Locke definió el «deseo de libertad» como algo que surge cuando se está bajo «la jurisdicción de algún otro». Ser libre, por extensión, es ser independiente, «no estar sujeto a la inconstante, incierta, desconocida, voluntad arbitraria de otro hombre». La independencia, en este sentido, no tendría, pues, nada que ver con la atomización. También Smith definió «la libertad y la independencia» como libertad frente a los «distintivos de la esclavitud», por ejemplo de la «insolencia» de los recaudadores reales de impuestos[11]. No deberían subestimarse las humillaciones concretas de la dependencia en los siglos XVII y XVIII. El serrallo de Usbek, según lo describen las *Cartas persas,* es un vivo recordatorio de la

crueldad psicológica de la servidumbre involuntaria. El harén es el símbolo que Montesquieu emplea para referirse a la comunidad absolutamente no liberal —una comunidad sin derechos, basada exclusivamente en la dependencia personal y en la degradación de los inferiores. Mujeres y eunucos se rebajan del mismo modo, se envilecen y buscan abyectamente el favor de sus señores. Montesquieu y otros liberales no deseaban pulverizar la sociedad. Querían impedir la humillación del serrallo, que consideraban horrenda e inmoral.

Otras pruebas textuales apoyan abundantemente la interpretación normativa de la teoría del contrato social y no la ingenuamente descriptiva. Blackstone, por ejemplo, respalda la crítica humeana del mito del estado de naturaleza. Sin embargo, sigue haciendo uso de este mito cada vez que desea introducir elementos normativos. En concreto, emplea la historia del contrato original para subrayar que «todos los miembros de una sociedad son iguales por naturaleza». Se aduce el hecho de que «en el estado de naturaleza todos somos iguales» con objeto de ofrecer un fundamento moral a los ordenamientos político y legal del liberalismo[12]. Si bien da por hecho que la sociedad conllevará siempre desigualdades importantes, Blackstone también dice que tales desigualdades no pueden justificarse apelando a la naturaleza. Los seres humanos no se dividen naturalmente en superiores e inferiores. De ahí se sigue que toda desigualdad debe justificarse por referencia al beneficio común y al consentimiento popular.

De modo análogo, Kant se vale de la historia del contrato original no como narración histórica, sino como modelo o ideal que «nos permite pensar la legitimidad del Estado». El contractualismo kantiano, como el de Locke, tiene una función política más que descriptiva. También él es normativo, no empírico. De modo característico pretende deslegitimar las castas sociales: «una *aristocracia hereditaria* […] no podría contar jamás con la aprobación del pueblo en un contrato originario, que es, después de todo, el principio que subyace a todo derecho»[13]. En suma, los liberales clásicos introdujeron la idea de que el estado de naturaleza es una invitación a subvertir los monopolios heredados. La emplearon conscientemente para demoler dos nociones arcaicas: la de que la pertenencia actual a un grupo implica la obligación moral de seguir perteneciendo a él en el futuro, y la de que la superioridad moral es natural y por tanto no requiere de ulteriores justificaciones.

Como todo programa político, el liberalismo ha sido «asocial» en un sentido irrelevante. Ponía en peligro la existencia de algunas instituciones sociales ampliamente aceptadas. Exigía que ciertas prácticas existentes cambiasen o fuesen abolidas (por ejemplo, la práctica de confiscar las propiedades de los criminales convictos fue abrogada por razones individualistas o «atomísticas» (por el daño inmerecido que infligía a sus hijos inocentes). Los liberales se afanaron por liberar a los individuos de las relaciones heterónomas y de servidumbre. Pero el liberalismo sólo puede considerarse asocial en un sentido más serio si identificamos la sociedad con sus subproductos jerárquicos, provincianos u opresivos. Que los liberales pretendiesen destribalizar, desestratificar la sociedad o destruir los monopolios sociales no quiere decir, obviamente, que buscasen atacar la esencia de la sociedad humana.

Sin embargo, la exagerada acusación de «atomismo» contiene un eco, aún cuando distorsionado, de verdad. Por ejemplo, los liberales niegan que el valor de una persona dependa de la contribución de ésta a los fines de la colectividad. Los comunitaristas estrictos piensan, naturalmente, que las mujeres son un medio para la reproducción de la comunidad. Los miembros femeninos del grupo tendrán valor si y sólo si cumplen con éste su cometido. El ostracismo o la pérdida de estatus de las madres sin hijos es un resultado lógico de lo anterior. Sin ser «atomística», una teoría individualista como la liberal se rebela contra la

cruel subordinación de los particulares a los objetivos de la comunidad.

No hay duda de que los liberales no pretenden romper todos los vínculos sociales, sino promover la independencia personal. Consiguientemente, recomiendan a los individuos que piensen por sí mismos en lugar de embeberse irreflexivamente en «la opinión de los demás»[14]. Es cierto que el liberalismo supone una amenaza palpable para las comunidades y tradiciones ortodoxas y cerradas. En una sociedad liberal como los Estados Unidos, los jóvenes judíos pueden casarse al margen del grupo religioso y en contra de la voluntad de sus padres; y las monjas que podrían haberse comportado con servilismo de haber profesado en un ambiente más tradicional pueden responder con desparpajo a sus superiores eclesiásticos. Es probable que comportamientos tan subversivos irriten a los tradicionalistas. Pero la insistencia liberal en la legitimación por vía del consenso tiene además otras consecuencias inquietantes. La cuna y los rasgos biológicos pierden prestigio en una sociedad que se organiza en torno al acuerdo voluntario (porque, obviamente, los individuos no eligen los rasgos o la posición social que heredan). Desde un punto de vista liberal, la posición heredada no debería ser la clave de la vida. Pero los liberales no concluían en consecuencia que el yo humano se hubiese «desembarazado» de hecho de las particularidades de la adscripción; los no liberales no son los únicos que tienen ojos para ver. Es verdad que las instituciones liberales están pensadas de un modo muy particular. Por ejemplo, permiten exigir a un juez que no discrimine el sexo, o la pertenecía religiosa, de un acusado que comparece ante un tribunal[15]. Pero la pretensión de insensibilizar a las instituciones legales frente a los rasgos étnicos o la afiliación religiosa no implica (¿cómo podría tal cosa ser posible?) que ser negro o católico carezca de importancia para la vida de un individuo en una sociedad liberal[16]. El concepto liberal de persona que no discrimina si ésta es blanca o negra, católica ni judía, tiene un alcance político y jurídico. Y nunca ha pretendido negar la realidad obvia de los compromisos primordiales[17].

Los antiliberales identifican en ocasiones el individualismo con el solipsismo epistemológico. Sheldon Wolin escribe, aludiendo al liberalismo, que «la afirmación fundamental de que cada cual es el mejor juez de sus propios intereses, y por ello ningún agente exterior puede determinar apropiadamente su felicidad, se apoya firmemente en la idea de que ningún individuo puede entender verdaderamente a otro». Es fácil probar que los liberales tenían una opinión más matizada. La independencia no implica ni el aislamiento ni la falta de conciencia y preocupación recíproca. Por una razón, la independencia es una práctica social que presupone normas, instituciones y expectativas estables. Aún por otra, pues todos los liberales clásicos pensaban que los individuos están capacitados para comprender y juzgar correctamente a otros individuos. ¿De qué otra forma podrían haber argüido que «nadie debería ser juez en su propio pleito»? Finalmente, el ideal liberal de independencia es universal: implica que *nadie* debería ser rebajado a la condición de mero instrumento de sus superiores o de su grupo. No está claro por qué esta prohibición debería considerarse solipsista[18].

Igual de inverosímil es una acusación emparentada con la anterior y formulada, entre otros, por Lasch: «El principio liberal según el cual todos somos los mejores jueces de nuestro propio interés hace imposible preguntar qué es lo que necesita la gente, por oposición a qué es lo que desea». Pero Adam Smith, por lo menos, no tenía problemas en distinguir entre necesidades y deseos. Y ésta es la razón de que pudiese aducir con tal convicción que «es el lujo y no el gasto necesario de la gente de rango inferior lo que debería siempre someterse a gravamen»[19]. Los liberales afirmaban, por ejemplo, que los consejeros privados entienden de ordinario menos de los intereses de los campesinos de lo que lo hacen los

campesinos mismos. Pero su argumento principal era, una vez más, normativo, no descriptivo. El principio de que los gobernantes pueden saber en ocasiones mejor que los mismos ciudadanos qué es lo bueno para la ciudadanía puede resultar peligroso, aun cuando no siempre sea falso. Tal principio no puede elevarse a máxima de gobierno con las necesarias garantías, por más que pueda ser justificable en ocasiones. Resumiendo, negar que los demás puedan definir nuestras necesidades auténticas y nuestros más profundos intereses no equivale a apoyar el «atomismo» o el carácter a la postre privado del autoconocimiento. Equivale simplemente a eliminar del arsenal de los altos funcionarios públicos el recurso abusivo a una cierta estrategia de justificación.

Capítulo 10

¿INDIFERENCIA HACIA EL BIEN COMÚN?

Se dice que los liberales niegan la existencia de cualquier forma de «genuino bien común compartido» porque defienden el derecho a la diferencia y abogan por el respeto al extranjero. También esta acusación carece de fundamento. Va dirigida, por ejemplo, contra la afirmación lockeana de que «el bien público es la regla y la medida de toda legislación». Pese a que a Locke le preocupaba que en boca de los gobiernos el bien común se convirtiese en un «especioso alarde de palabras engañosas», en una mentira explotada por los detentadores del poder, se refirió en un tono positivo y muy coherentemente, al «bien público», al «bien común» y al «bien de la sociedad», para definir los objetivos del gobierno. ¿Habría, en efecto, denunciado él u otros liberales «la farsa del bien público» y la «farsa de la preocupación por el bienestar general» de no haber pensado que tal bien común existe y estaba siendo violado por quienes abusan del poder?[1]

Las dudas liberales acerca del bien común deben entenderse en un contexto político. Las suscitó el abuso tradicional de tal concepto. Después de todo, ¿cómo justificaban los gobernadores los malos tratos que infligían a los ciudadanos particulares si no es invocando la imposición de los objetivos públicos? Resulta interesante que, en la *Política,* Aristóteles distinguiese al amo del esclavo sosteniendo que el amo tenía una noción privilegiada del bien común[2]. Con sólo su visión sin ayudas el esclavo no puede comprender el principio racional del que dependen las ventajas mutuas; debe, por tanto, ser instruido y coaccionado benevolentemente por sus superiores. Sólo unos pocos sabios y virtuosos pueden conocer directamente el bien común. Así pues, lejos de ser inocente, la idea tradicional del bien común estaba profundamente implicada en la justificación de la autoridad, el monopolio, el privilegio y la jerarquía social. Naturalmente la deferencia para con los que se codeaban con las metas últimas de la comunidad era una exigencia. Este trasfondo político va muy lejos hasta explicar el modo deflacionario adoptado por los liberales respecto de la retórica del bien común.

Los liberales desconfiaban del *lenguaje* del bien común porque hacía probable su mal uso estratégico. Identificaban con frecuencia «el bien común» con valores peligrosos y opresivos. La ortodoxia religiosa era un bien común sin el cual los liberales tenían la esperanza de poder vivir. Religión aparte, lo que de un modo más obvio comparten los ciudadanos es el deseo de ascendencia militar. Cuanto más insistimos en lo «común» de los bienes, tanto más queremos decir que los extraños deben quedar excluidos y quizá subordinados. En su condición de antimilitaristas, los liberales desconfiaban de la retórica de la causa común, asociándola a guerras dinásticas y «un millar de esperanzas visionarias de conquista y gloria nacional»[3]. En tanto que anticlericales, desconfiaban de la rígida Iglesia oficial que tan a menudo invocaba el bien común para justificar la persecución sectaria. Les preocupaba también que la noción de un único, omniabarcante bien común no tuviese cabida legítima dentro del Estado.

Tomando esta idea con cautela, los liberales aprobaron, no obstante, sin matices lo que Madison denominaba «el bien público, el bienestar real del gran organismo popular». De modo análogo, Smith escribió que el gobierno debe promover activamente «el interés general del país», es decir, el beneficio del «gran organismo popular»[4]. El derecho a la diferencia no se contradice necesariamente con la creación de una vida en común. Puede que los liberales

clásicos hayan empleado el interés público más a menudo como criterio aplicable a los gobernantes que como argumento en pro de la sumisión o la obediencia, pero nunca dudaron de que existía un bien común. Una conclusión práctica que extrajeron es que el gobierno está obligado a mantener y mejorar los «bienes públicos» concretos, tales como las carreteras, la educación y la maquinaria legal necesaria para la litigación privada.

Las actitudes liberales respecto de la «virtud cívica» serán discutidas más tarde, pero merece la pena subrayar ahora un asunto previo. La tolerancia para con las diferencias honestas sobre la naturaleza del bien común implica la escasa fiabilidad o inadecuación de la virtud. En una sociedad pluralista, la voluntad de un individuo de subordinar el interés privado a lo que él ardientemente considera «el» bien común no resuelve por sí misma las controversias políticas y los problemas más urgentes de la sociedad. En efecto, las pretensiones completamente desinteresadas de hacer valer los conceptos rivales del bien común puede conducir a conflictos civiles absurda y viciosamente destructivos.

Pese a sus dudas, los liberales conservaron un concepto empático del bien común. La justicia, el autogobierno y los frutos de una coexistencia pacífica forman parte del bien común. Cierto que los disfrutan los particulares, pero conjuntamente, no atomísticamente. En tanto que pluralistas, los liberales desaconsejan el uso de la fuerza para imponer cualquier conjunto oficial de propósitos morales a la ciudadanía, sin por ello llegar a hipertolerantes. Ciertas normas morales, como la justicia, deberían imponerse políticamente. Pese a que el Estado liberal no ofrece una definición ortodoxa de «la vida buena», como opuesto de «la vida mala», administra una distinción obligatoria entre «buenas acciones» y «malas acciones». La legitimidad, tema del Capítulo 15, define la noción liberal de bien común.

Una prueba más que apoya esta tesis es la persistencia en todas las teorías liberales de la nítida distinción entre delito y falta, entre ofensa a la comunidad y ofensa al individuo. «La verdadera medida de los delitos», dice Beccaria, es «el *daño hecho a la sociedad»[5]*. Debería recordarse que en muchas sociedades preliberales (incluidas algunas tan admiradas como la antigua Atenas), ofensas como el asesinato se trataban como errores estrictamente privados que podían remediarse con el pago de una compensación monetaria a la familia de la víctima[6]. Dicho de otra forma, las sociedades liberales se levantan sobre una definición más amplia del bien común que la de muchas de las sociedades preliberales. En el contexto liberal, como también Blackstone deja claro el concepto mismo de delito es fuertemente comunitario: «En estas toscas y atroces ofensas el error privado es asimilado por el público: raramente oímos mencionar la satisfacción del individuo, siendo la satisfacción a la comunidad tan grande»[7].

Observa que en el caso del asesinato, el daño a la comunidad eclipsa de tal modo al daño al individuo que la compensación a la familia de la víctima ya ni se considera. Ésta es la tendencia comunitarista o antiindividualista del pensamiento liberal. Equivocada y asombrosamente, la ignoran virtualmente todos los críticos del comunitarismo liberal y los antiindividualistas críticos.

Capítulo 11

¿DECLIVE DE LA AUTORIDAD?

Los antiliberales confunden frecuentemente el liberalismo con formas extremas de libertarismo. Se quejan, siguiendo a Maistre en realidad, de que el indiscriminado «odio a la autoridad» sea una de las principales y más deplorables características de los tiempos modernos. El liberalismo, expresión perfecta del moderno *ethos* enemigo del poder, no es sino «un ingenioso sistema metódico para debilitar al Estado», según Schmitt. Para MacIntyre, por razones algo diferentes, la modernidad liberal parece ser «una cultura para la cual la noción de autoridad es extraña y repugnante». Contrástense estas incautas generalizaciones con la afirmación spinoziana de que «si el gobierno desapareciese nada bueno podría existir». Es bastante obvio que los liberales clásicos no eran ni anarquistas ni libertarios extremados que se obsesionasen con los peligros de la intervención estatal. La falta de soberanía, o la sociedad carente de gobierno, no eran su ideal. La afirmación común de que eran antiestatistas violentos carece de justificación[1].

Los liberales no pensaban que todos los aspectos de la vida social necesitasen ser dirigidos desde arriba. Albergaban dudas respecto al estado coercitivo-extractivo. Pero afirmaban al unísono que la autoridad era socialmente indispensable. Sin ella, los conflictos entre particulares se resolvería «según lo hacen las bestias», esto es, por la fuerza. Para comprender cómo se comportan los hombres cuando no les vigila una «autoridad superior» y únicamente les limita su propia conciencia, deberíamos observar a un ejército saquear una ciudad. Así pues, los liberales se aferraban a una autoridad unificada porque querían evitar «todos los perjuicios de la sangre, la rapiña y la desolación que la destrucción de los gobiernos trae a las naciones». Si el gobierno no tuviese el monopolio de la violencia legítima, los fuertes tomarían incesantemente a los débiles por presas. La política nacional no debería imitar la bárbara libertad del orden internacional, en el que cada actor es el juez de su propio pleito, el matón más fuerte se sale con la suya y no es posible hacer valer coercitivamente las reglas comunes. Además, para promover la industriosidad, el Estado debe garantizar a todos los individuos los frutos de su trabajo[2]. Tal protección requiere considerables capacidades administrativas y judiciales. En consecuencia, los liberales se propusieron constitucionalizar la autoridad y hacer al público responsable de ella; no querían, pues, destruir o incapacitar al Estado.

La autoridad debe ser siempre susceptible de crítica y estar siempre bajo la tutela de la ley, así como organizarse internamente para maximizar la toma inteligente de decisiones y, por supuesto, evitar la tiranía y la corrupción. Debe también ser fuerte y estar lo suficientemente unida como para imponer un único conjunto de normas a todos los ciudadanos. Las pruebas textuales de que los liberales sentían una favorable inclinación por la autoridad estatal centralizada y valedora de la ley son abultadas. Locke, que nunca «seguía a autoridad alguna» en materia intelectual, creía que «el gobierno es apenas evitable entre hombres que viven juntos». Además estaba convencido de que debe siempre haber un «poder en el seno de la comunidad para […] cubrir las necesidades del público»[3]. Sin gobierno, la escasez sería inevitable. Los seres humanos no actuarían nunca imparcialmente o seguirían reglas justas de conducta si no les disciplinase una autoridad política.

También Hume sostuvo que «la libertad es la perfección de la sociedad; pero es necesario seguir reconociendo que la autoridad es esencial para su misma existencia». Y

añadía: «Es imposible que la raza humana subsista, al menos en un estado seguro y confortable, sin la protección del gobierno». Montesquieu tenía la misma opinión: «Sin gobierno, ninguna sociedad puede subsistir». La libertad individual perecería igualmente si el Estado central fuese demasiado débil, como en Polonia. Blackstone dio a este mismo argumento un toque hobbesiano: «Cualquier gobierno es mejor que la falta de gobierno». Uno de los capítulos más importantes de *La riqueza de las naciones* demuestra que la aparición de la libertad individual está inextricablemente unida al proceso de construcción del Estado y al reforzamiento de las instituciones centralizadas[4]. Sin un estado fuerte y capaz de hacer valer las leyes de contrato y propiedad, la sociedad comercial no puede existir. Los *Federalist Papers* abogan por sostener la eficacia y la capacidad de gobernar del gobierno nacional. El primer capítulo de las *Consideraciones sobre el Gobierno representativo,* de Mill, y el último capítulo de sus *Principios de Economía política* se dedican a discutir por extenso la contribución positiva del poder del Estado a la libertad liberal. Los liberales más prototípicos estaban de acuerdo en que el Estado necesita poder para ser capaz de ofrecer, entre otras cosas, carreteras, alumbrado público y agua potable, por no hablar de educación, beneficencia y el aparato legal que todo litigante privado necesita.

Kant es famoso por su defensa de la autonomía individual. Escribió con pasión contra la autoridad ejercida por los sacerdotes y otros funcionarios sobre las mentes supuestamente inmaduras de los ciudadanos corrientes. Pero su repudio de la sumisión, el servilismo y la dependencia psicológica no le convirtió, como tampoco a Locke, en un antiestatista. Muy al contrario, Kant argumentaba que sólo el Estado puede crear las condiciones necesarias para que los individuos puedan reclamar con éxito sus derechos, incluido el derecho a la propiedad (no puede haber propiedad si no es posible hacer valer norma alguna). Únicamente el poder del Estado permite vivir provechosamente a unos individuos con otros. Con su habitual inclinación a llevar a las ideas liberales a cotas memorables, Kant afirmaba que «el hombre es un animal que necesita de un amo». Esta afirmación tan poco liberal en apariencia quiere decir que a todo individuo le gustaría hacer una excepción consigo mismo respecto de las reglas por lo demás generales: «Así, necesita de un amo que quiebre su propia voluntad y le fuerce a obedecer a una voluntad universalmente válida bajo la cual todos puedan ser libres»[5]. El Estado liberal no sólo hace valer los contratos voluntarios; también impone un sistema legal y una norma de justicia o imparcialidad a todos los ciudadanos. Liberales como Locke expresaron este punto de vista con igual contundencia; Locke mismo dio muestras de gran comprensión para con el derecho a la rebelión.

Es, por supuesto, cierto que los liberales se opusieron a la arbitrariedad y a la autoridad caprichosa sobre las personas o la propiedad y lucharon contra el gobierno despótico o «dominio absoluto» (también les preocupaba la venalidad o corrupción de los funcionarios). A Montesquieu le preocupaba particularmente la forma en que un régimen arbitrario podía valerse del sistema judicial —«un poder terrible entre los hombres»— para aterrorizar y aplastar a sus súbditos. En consecuencia, «la libertad de los súbditos depende principalmente de la bondad de las leyes penales»[6]. Los liberales estaban naturalmente interesados en regular y controlar la acción del Estado, especialmente la facultad de imponer castigos, pero no despellejaron a la autoridad en general.

La efectividad del gobierno era necesaria y deseable en tanto que fuese dirigida de conformidad con la ley y por asentimiento. La teoría liberal del «asentimiento» es, de hecho, una teoría de la *creación de la autoridad. Los* liberales que la aceptaron entendieron claramente que el derecho de rebelión conllevaba el derecho a instituir una nueva autoridad basada en el acuerdo público. Su actitud cauta, pero en última instancia favorable, para con la

autoridad resulta fácil de comprender. Violar los derechos en una sociedad liberal es, después de todo, desafiar a la autoridad del Estado liberal. La libertad la protegen leyes elaboradas por legislativos electos y la hace respetar el gobierno. Lo cual sugiere que, desde un punto de vista liberal, el poder político y la libertad individual no son necesariamente factores antitéticos.

Cualquier poder que cuente con la fuerza necesaria para proteger los derechos individuales y promover el bienestar general tendrá, por la misma razón, la fuerza necesaria para violar los derechos y servir a los caprichos de los detentadores del poder. Madison dio la formulación clásica del aprieto que esto representa para los liberales: «Cuando se pergeña un gobierno que habrá de ser administrado por hombres que administrarán los asuntos de otros hombres, la gran dificultad radica en esto: será necesario primero capacitar al gobierno para controlar a los gobernados; y sólo después obligarlo a controlarse a sí mismo». Este dilema representa el punto de partida de todo el constitucionalismo liberal. Kant formuló del mismo modo este mismo argumento. Movidos por su parcialidad intrínseca, los individuos buscan exceptuarse a sí mismos de las leyes que tienen validez general. Únicamente un poder coercitivo puede obligarles a obrar con imparcialidad, como ellos íntimamente saben que deben hacerlo. En otras palabras, los individuos necesitan un «amo» que les vuelva justos. Por desgracia, «este amo será también un animal que necesita de un amo». Los gobernantes no son nunca seres angelicales. Y lo que es peor, está en la naturaleza de las cosas que cuando las personas corrientes se elevan a las más altas dignidades, abusan del poder. Así pues, ¿cómo puede el poder que ha de controlar ser a su vez controlado? ¿Cómo encontrar «una autoridad suprema que sea justa ella misma»? Ésta es «la tarea más difícil que existe»[7].

Kant y Madison coincidían en afirmar que debe vigilarse y controlarse al Estado sin inutilizarlo o debilitarlo hasta el punto de impedirle funcionar. Para conseguir este fin, el gobierno debe, ante todo, «gobernar mediante leyes establecidas y promulgadas» y obtener el «consentimiento del pueblo». Sus actividades deben estar de acuerdo con las normas legales, limitarse a dominios específicos, estar abiertas a la inspección pública y a la crítica y depender del consentimiento público que se expresa en las elecciones. Las leyes debe redactarlas una asamblea electa y debe aplicarse por igual a todos los ciudadanos, incluyendo a los legisladores mismos. La libertad y la autoridad están, por tanto, inextricablemente entretejidas: *«La libertad de los hombres bajo el gobierno* consiste en tener una norma permanente con la que vivir, una norma que sea común para todos cuantos viven en esa sociedad y que haya sido elaborada por el poder legislativo que se haya organizado en ella»[8]. Por reiterar: libertad significa vivir de acuerdo con un único conjunto de normas generales promulgadas por una asamblea electa y responsable, normas que hacen respetar sin excepciones tribunales imparciales, normas que están abiertas a la crítica de los ciudadanos corrientes que se expresan en una prensa no sometida a censura.

Los liberales no se oponían al poder como tal, sino al poder ilegal, ilimitado e irresponsable. Desaprobaban la «concentración tiránica de todos los poderes gubernamentales en unas mismas manos»[9]. Si bien el poder de castigar debe, sin duda, ser monopolio del gobierno, la autoridad ejecutiva gubernamental misma no debe coparla una única e incontrolable camarilla funcionarial. La separación de los poderes es obviamente un rasgo crucial del organismo constitucional. Los distintos miembros deben supervisarse unos a otros y cada uno de ellos debe tener el interés institucional de mantener a los demás al abrigo de la corrupción y de asegurarse que funcionan según los cauces legales. Además, debe reservarse un importante remanente de poder para los votantes, en particular el poder de discutir sin trabas los asuntos políticos en una prensa libre y el de expulsar al legislativo del

poder en elecciones periódicas. Pero la separación de los poderes y el gobierno representativo son perfectamente compatibles con un sistema en el que el uso legítimo de la violencia física sea monopolio absoluto de las autoridades públicas. La existencia de contrapesos institucionales busca regular el gobierno, no paralizarlo o destruir su capacidad de gobernar. Hume era explícito en este punto: en todo gobierno libre habrá una «partición de poder entre varios cuerpos». Es más probable que un gobierno así dividido «actúe según reglas generales e iguales» promulgadas públicamente y conocidas por todos, que haga lo propio uno que no lo esté. Distribuir el poder no lo disuelve necesariamente. Cuando los cuerpos de un gobierno libre se separan, la unión de su «autoridad no es menor, sino, por *lo general, mayor,* que la de un monarca»[10].

Capítulo 12

¿LA ESFERA PÚBLICA SACRIFICADA A LA PRIVADA?

Los liberales pensaban que era mejor que ciertas decisiones —cómo buscar la salvación, qué libros leer— las tomasen particulares no sometidos a tutela, que no los gobiernos. Por este motivo se les acusa a menudo de estar empeñados en acrecentar unilateralmente el sector privado a costa del sector público. Por ejemplo, Schmitt afirma que «la política liberal no existe en absoluto, sólo existe la crítica liberal de la política». Mientras aprueban la competencia económica y la discusión intelectual, los liberales «pretenden aniquilar lo político como ámbito de conquista del poder y represión»[1]. Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid, Alianza Editorial, 1998); de modo análogo, «los esfuerzos del estado constitucional burgués apuntan a la supresión de lo político» (Schmitt, *Verfassungslehre,* Berlín, Duncker and Humblot, 1970, p. 41). Quieren ampliar el ámbito extrapolítico, que fomenta la libertad, y contraer el moribundo ámbito de lo político.

Esta exposición no es muy exacta. Los liberales no eran tan decididamente antipolíticos como para desconfiar de la esfera pública, rechazarla y alabar al sector privado. ¿Quitaron de verdad del sector público para dárselo al privado? ¿Confiaron materias de importancia que debían haberse reservado a funcionarios públicos o asambleas a elementos privados? No exactamente; la imagen que Schmitt da del apoliticismo liberal es, una vez más, sesgada. Ya se han dado algunos argumentos en el capítulo sobre la autoridad, pero podría y debería decirse mucho más. Los liberales no se mostraban comprensivos con todo lo privado. Ningún liberal ha expresado nunca su apoyo a una justicia privada, a una hacienda privada, a un ejército privado o a un supuesto derecho privado de declarar la guerra. Como muestra la etimología, el ataque liberal a los privilegios heredados era en realidad un ataque a las «leyes privadas». Batirse en duelo es una relación voluntaria de intercambio que se produce entre adultos que consienten en ello. El control sobre la posesión de armas es una idea promovida privadamente[2]. Los contratos privados para el asesinato o la violación se acuerdan en una esfera que no es la de la política. Sin embargo, los liberales jamás han dudado, ante una casuística como ésta, en promover las prohibiciones estatales en contra de las iniciativas privadas. También las obras teóricas consignan la aversión liberal a toda forma peligrosa de iniciativa privada. Montesquieu, por ejemplo, pensaba que la superioridad de la política moderna frente a la antigua radicaba, no en el gobierno representativo, sino en la creación de la figura del fiscal *público.* Por suerte, escribe Montesquieu, la acusación legal contra los criminales sólo se confía hoy a la acusación pública[3].

Al distinguir entre lo público y lo privado, los liberales no pretendían expresar un prejuicio sistemático en favor de lo privado y en contra de lo público. A menudo es verdad lo contrario. Pensaban que la sociedad civil, por ejemplo, depende del «control de nuestras inclinaciones privadas». De modo análogo, «si se permitiese alguna vez a los particulares hacer uso de fuerzas privadas para remediar las ofensas públicas, toda la justicia social desaparecería, los fuertes dictarían su ley a los débiles y la humanidad volvería al estado de naturaleza»[4]. Además, un principio esencial del ordenamiento legal del liberalismo es el de que el juez no puede tener relaciones de consanguinidad con los demandantes o con los demandados. Esta norma distingue nítidamente entre relaciones públicas o privadas. Su propósito es contener o debilitar a la expansiva esfera privada. El liberalismo lucha por limitar la influencia de los vínculos privados en las decisiones públicas. Todo el análisis del

concepto de pena de Montesquieu gira en torno a este problema: cómo garantizar que el derecho penal no se convierta en un instrumento en manos de grupos privados y al servicio de fines privados —satisfacer venganzas personales, acosar a miembros de credos rivales, o llenarse los bolsillos. La vaguedad de las leyes en lo referido a la pena de muerte es odiosa, porque ofrece el pretexto perfecto para que los detentadores particulares del poder satisfagan sus deseos eliminando a individuos o familias a los que desprecian personalmente[5].

El liberalismo podría definirse con bastante corrección como un esfuerzo sistemático por *restringir el abuso privado de las instituciones públicas.* Los liberales aceptaban, por supuesto, la definición clásica del tirano como gobernante que trata al Estado como propiedad privada. Locke, al menos, advertía contra «la perversión manifiesta de la justicia y la descarada desvirtuación de la ley para proteger o asegurar la violencia de algunos hombres o grupos de hombres»[6]. Siguiendo a Montesquieu, Beccaria concedía que la ley estaría corrupta mientras que fuese una herramienta de la pasión humana y un instrumento para obtener ingresos. La norma probatoria que exige dos testigos en un juicio, en lugar de uno solo, se pensó para complicarle la vida a quienes, cegados por la crueldad, desean tomarse venganza personalmente. Las penas impuestas para casos de perjurio o falsa acusación cumplían ese mismo cometido. Y no otro el derecho de recusar a miembros potenciales de un jurado. El principio que afirma que los jueces no podrán obtener beneficios pecuniarios de una condena o una absolución se erigió deliberadamente en contra de ese anhelo de ganancias encubiertas que está tan igualmente repartido entre quienes son funcionarios y quienes no lo son. Algo parecido puede decirse de la norma que establece que sólo las acciones son punibles, no los propios pensamientos. Si los delitos han de haber sido vistos por terceras personas, los mentirosos vengativos tendrán menos oportunidades de acusar a sus enemigos personales de actos nefandos. Según Montesquieu, el mejor modo de impedir que facciones particulares hagan un uso abusivo de la ley es despenalizar cuantas acciones se penen con la hoguera y que resulten extraordinariamente difíciles de probar —por ejemplo el sacrilegio, la herejía, la brujería y la homosexualidad[7].

Los liberales no apoyan sistemáticamente la ampliación del sector privado. Por otra parte, hay buenas razones para defender la primacía de la publicidad en el pensamiento liberal. Por «publicidad» entiendo, ante todo, el principio de que la ley debe proclamarse públicamente. Las leyes deben «promulgarse y darse a conocer al público», deben «notificarse al pueblo» «del modo más público y claro», deben divulgarse adecuadamente a todos los «súbditos». En segundo lugar, los juicios deben ser públicos —en particular los juicios penales. Montesquieu lanzó un ataque demoledor contra las acusaciones secretas, contra las denuncias anónimas que los cortesanos hacían llegar a escondidas a los reyes, por ejemplo[8]. Las acusaciones deben hacerse públicamente, dando plena ocasión a la explicación y la refutación. Tercero, las sesiones parlamentarias y los presupuestos del gobierno deben permanecer abiertos al público. En este caso, los liberales tenían a la publicidad como un estimulante y como un inhibido. Además de frenar los abusos y la corrupción, la «luz de la publicidad» puede aportar nuevas ideas, contraargumentos e información útil.

Otra importante forma de la publicidad burguesa, la libertad de prensa, tiene en buena medida la misma función. Según Wolin, los liberales suelen identificar la esfera pública con la coerción violenta y descubrir todo «empeño digno» en la esfera privada. Para Kant, al contrario de lo que sugiere lo anterior, la esfera pública es el lugar en el que los individuos pueden buscar el fin extraordinariamente digno de la reforma política. Kant dice que los críticos del gobierno en el «*uso público* de su razón» deben gozar de una «ilimitada libertad

para valerse de su razón y hablar a título propio»[9]. La libertad de prensa no es sólo una posibilidad para la libertad individual, sino un método que permite a la colectividad analizar y corregir sus propias imperfecciones. Si las líneas políticas se formulan públicamente y se fomenta la crítica pública, los gobiernos podrán evitar las legislaciones incoherentes, discernir los problemas antes de que se escapen de las manos y corregir sus errores.

Cuando los sistemas políticos liberales acabaron por definir firmemente sus contornos en la primera mitad del siglo XIX, tres de sus instituciones básicas dieron origen al poder judicial independiente, al poder legislativo elegido por amplio sufragio y a la oposición política. La oposición política es esencial por una razón que los liberales hacía mucho habían expuesto: los vaivenes del desacuerdo público agudizan la mente de todos los partidos y acaban produciendo mejores decisiones que las inicialmente propuestas. Spinoza explicaba el empeño liberal en el debate libre en los términos siguientes: «Las aptitudes naturales del hombre son demasiado lentas para abarcarlo todo de una vez; pero si se consulta, se escucha y se debate, éstas se agudizan y, conforme van probando los medios a su alcance, acaban descubriendo aquellos que buscaban y todos aprueban, medios que nadie habría sido capaz de vislumbrar en un principio». Por la misma razón, Locke argumentaba que los legisladores deben decidir «desde el examen y el debate maduro». El público aprende en el debate público y el desacuerdo público produce decisiones más inteligentes. Esta sorprendente tesis fue un principio básico de la teoría liberal de Milton a Mill[10].

Sería útil cotejar este principio con la noción romántica y potencialmente liberal según la cual la participación pública produce ciudadanos bellos o «completamente realizados» y no una política reflexiva.

La preocupación liberal por la libertad religiosa, intelectual y económica testimonia un deseo de despolitizar ciertas áreas importantes de la vida. Pero los liberales clásicos ponían simultáneamente el énfasis en la importancia de libertades públicas tales como el derecho a discrepar de las decisiones gubernamentales, a criticar a los servidores públicos, a votar en las elecciones y a presentar la propia candidatura política. A diferencia de la identificación emocional con grupos particularistas, el autogobierno democrático es un valor perfectamente liberal. En consecuencia, las libertades públicas no eran algo secundario sino esencial en el pensamiento liberal[11]. En sociedades en las que existen importantes diferencias religiosas y étnicas, la cooperación democrática puede lograrse sólo si ciertos temas de honda significación personal se dejan al margen de la agenda política. En otras palabras, la distinción liberal entre público y privado puede ser un prerrequisito necesario de la democratización de la vida pública[12]. Con todo, la idea de que las políticas liberales sacrifican sin excepción lo público a lo privado está sumamente extendida. ¿Qué permite explicar esta peculiar distorsión antiliberal? Tres factores operan para producirla.

El primero es el sufragio universal. La democratización de la política ha supuesto que el valor prestigio (así como la importancia real) de la participación de las personas particulares en la política haya descendido notablemente. Cuando los privilegios que una vez gozara la clase dirigente de los terratenientes se abren a todo el mundo, a ojos de algunos se abaratan. Pero ¿cuántos de entre quienes atacan hoy al liberalismo por devaluar la vida pública admitirían abiertamente que su queja se dirige en realidad contra la tendencia al igualitarismo?

Segundo, el pluralismo axiológico implica, en el pensamiento liberal, que la política no es el único ámbito en el que los individuos pueden servir a los demás y realizar sus propios potenciales. El gran valor que se concede a la interacción social en los ámbitos extrapolíticos ofende a algunos antiliberales como si ello significase un agravio implícito a la participación

cívica. Pero no hay razones aparentes que apoyen la idea de que la existencia de valiosas alternativas extrapolíticas conduzca a una total o aun a una radical devaluación de la política.

Tercero, antes del siglo XIX, los liberales clásicos vivían en sociedades opresivas e inclinadas a la censura. En consecuencia, eran vivamente conscientes del papel de secreto a la libertad individual[13]. Muchos de ellos publicaron sus libros anónimamente y se dedicaron a actividades clandestinas que no eran bienvenidas por quienes detentaban el poder. Por tanto, daban gran valor a la «privacidad». Pero si valoraron en tan gran medida la privacidad fue a causa de la naturaleza no liberal de los regímenes que les fueron contemporáneos, no de un deseo de hinchar al máximo la vida privada y de eclipsar por completo a la esfera pública.

Capítulo 13

¿EL HOMBRE ECONÓMICO?

El desdén que siente Lasch por «el individualismo codicioso que fomenta el liberalismo» no es algo puramente personal. También Schmitt culpaba al liberalismo de haber producido «una economización general de la vida espiritual». En esta misma línea, Strauss asociaba el liberalismo a «la emancipación de la codicia». En opinión de MacIntyre, «la pleonexia, un vicio en el esquema aristotélico, es ahora la fuerza conductora del trabajo productivo moderno». Para Sheldon Wolin, «la mayoría de los liberales era de la opinión de que el hombre afirma su existencia en la actividad económica». Parecería que la preocupación primaria de los reformadores liberales hubiese sido la de asegurar la libertad de intercambio económico o la de desencadenar al egoísmo económico. R. H. Tawney acusó incluso a los liberales de apoyar la tolerancia religiosa sobre todo por sus efectos beneficiosos para el comercio. La abolición del tabú de la usura simbolizaba la pérdida trágica de las saludables inhibiciones éticas que habían contenido durante tiempo inmemorial al individuo posesivo. Harold Laski, discípulo de Tawney, definía el liberalismo como «el credo de los fariseos». Acusaba a este credo de desencadenar «una apetencia adquisitiva cuyas pretensiones no conocían límites» y opinaba (al modo de Tawney) que «la tolerancia llegó porque la intolerancia obstaculizaba el acceso a la riqueza», porque «un estado acosador suponía la pérdida de oportunidades de negocio»[1]. El hombre liberal es un vil animal económico, o quizá una máquina. A la afirmación de que la codicia es una invención moderna, Max Weber replicaba con admirable laconismo: «El impulso adquisitivo […] ha sido siempre común a los hombres de toda especie y condición». Más que avarienta, la sociedad específicamente comercial racionaliza la avaricia, modera por medio de un estilo de vida metódico la ilimitada y absurda acumulación, reprime la codicia impetuosa con el frío cálculo. Joseph Schumpeter refuerza acertadamente el argumento de sentido común aducido por Weber: «El hombre precapitalista no es menos "acaparador" que el hombre capitalista. Los siervos campesinos, por ejemplo, o los señores guerreros, defendían su propio interés con una energía brutal característica». Los liberales no fueron los inventores del egoísmo; y éste no es privativo de las sociedades «modernas». La prohibición de la usura, lejos de expresar una moralidad altruista de autocontención, fue ella misma un instrumento de la avaricia, permitiendo a los príncipes confiscar la riqueza de los judíos cuando lo consideraban necesario[2]. Pero las diatribas antiliberales contra el *homo oeconomicus* presentan otros defectos.

El liberalismo no es un economicismo

La distinción entre fines económicos (como el beneficio monetario) y pensamiento económico o calculador (que puede servir para fines no económicos) no aparece siempre con claridad entre los autores antiliberales. Lo indiscriminado de su acusación de economicismo liberal, por tanto, refleja un marco conceptual poco desarrollado. La escasez de pruebas históricas refuerza la confusión analítica. Como indican los pasajes arriba citados, quienes acusan al liberalismo de glorificar el propio interés material son unos reduccionistas megalómanos. El deseo liberal de libertad religiosa e intelectual, afirman, era un mero

subproducto de la lucha por la prosperidad económica. Esta afirmación carece de fundamento. La libertad de debate o de credo parecen merecer la pena por otras razones. No es verosímil suponer que se tuviese aprecio por la libertad de palabra o por el derecho a buscar la propia salvación por uno mismo, exclusivamente, o incluso primordialmente, por el hecho de que tales libertades fuesen medios para maximizar la riqueza. El mismo razonamiento puede valer, y de un modo más impresionante, para el derecho a no ser mutilado por sádicos agentes del Estado.

A la vez que deseaban limitar los poderes confiscatorios del gobierno, tanto Milton como Spinoza mostraban casi tanto desprecio por el «hombre de dinero» como Tawney. También Locke escribió con desdén de la «avidez» y la «mala concupiscencia». Incluso Smith acusó a los comerciantes de conspirar vilmente contra el público. En efecto, ninguno de los viejos liberales recibió su inspiración moral de los comerciantes que se dedicaban en exclusiva al beneficio sin parar mientes en religiones, políticas, ciencias, literaturas o historias. Milton dio, explícitamente, prioridad, no a la libertad económica, sino a «la libertad de conocer, de expresar, de razonar libremente en conformidad con la conciencia». Dejó escrito que estas libertades deberían ser deseadas «más que ninguna otra». De modo análogo, Spinoza subordinó la libertad económica al derecho de las personas particulares a «emplear su razón sin traba alguna»[3]. La libertad de conciencia y de debate y el derecho a la protección contra la violencia pública y privada son algunos de los valores esenciales del liberalismo. Estos valores se desarrollaron al margen de la libertad de comercio y fueron más fundamentales que ésta. El hombre de economía fue menos esencial para el liberalismo clásico que el hombre de religión o de ciencia o que el hombre sobrecogido por el miedo físico. No puede sorprender, por tanto, que las sociedades liberales raramente hayan considerado como algo sagrado o irrestringible la libertad de contrato, mientras que han solido tener por tal a la libertad religiosa y al derecho del acusado a responder ante tribunales públicos a las acusaciones penales.

El planteamiento reduccionista del liberalismo es inadecuado. La campaña liberal contra el arresto arbitrario, la detención preventiva, y la crueldad de las penas no puede reducirse a una estrategia burguesa para maximizar beneficios[4]. El intento de arrancar a la ciencia de la tutela eclesiástica no fue una mera expresión del espíritu del capitalismo. Para Milton y Mill, el debate público libre y sin trabas fue lo primero. Para Spinoza, lo primero era liberarse del miedo y desarrollar las facultades racionales. Para Locke, la tolerancia, el libre examen y el derecho a la resistencia eran lo primero. Locke consideraba más importante acumular ilimitadamente conocimientos que bienes[5]. Para Montesquieu, las protecciones legales al acusado era lo primero. Para Kant, la «autoestima racional» era infinitamente más valiosa que el «mero bienestar»[6].

Lo anterior no pretende negar que el liberalismo clásico tendiese a mostrar una actitud receptiva para con la sociedad mercantil. Ciertamente, Spinoza y Milton no consideraban que comerciar fuese lo peor que una persona podía hacer con otra (aunque cualquiera que considere el comercio desde esta perspectiva estará minusvalorando muy seriamente lo dotado que está el género humano para la crueldad). Smith no ponía reparos al comercio mismo, sino sólo a las conspiraciones entre terratenientes y comerciantes. De hecho, todos los liberales clásicos aceptaban y aprobaban en realidad el mercantilismo. Por tanto, nada más fácil que reunir una serie de pasajes en los que los liberales consideran objeto principal del gobierno la protección de la propiedad. Locke, por ejemplo, decía que «el gobierno no tiene otro fin que preservar la propiedad»[7]. Con todo, estas manifestaciones, citadas hasta el abuso, deben entenderse en su contexto.

Afirmar que el propósito central del gobierno es proteger la propiedad significa, en primer lugar, negar que el propósito central del gobierno sea salvar almas. Hacer de la propiedad algo esencial es ayudar a secularizar la política y desligar a la autoridad y a la obediencia de la vida religiosa. Además, los liberales clásicos asociaban muy estrechamente la propiedad privada con la libertad, tanto personal como política. Locke empleó de un modo manifiesto la palabra propiedad para referirse a la vida y la libertad de los individuos, así como a sus posesiones. Los seres humanos tienen «propiedad» en su misma persona. Los esclavos, por contra, han sido desposeídos de la propiedad de sí mismos, así como de la propiedad en sentido convencional. En términos políticos, la propiedad podría aún definirse como aquello que los tiranos arrebatan sin consentimiento. Los gobiernos que pueden confiscar la propiedad de los particulares a su antojo se convierten en «amos o guardianes de vidas, libertades y hacienda del pueblo». Si un gobierno, cuyo único propósito es la protección de la propiedad, empieza a confiscar y a destruir la propiedad, los ciudadanos no necesitarán ya más razones para oponer resistencia y rebelarse. Los gobernantes confiscadores «se ponen a sí mismos en estado de guerra contra el pueblo y éste queda dispensado de seguir obedeciéndoles»[8].

Para los liberales, pues, la resonancia política de la propiedad privada era algo obvio. El lema «No haya impuestos sin representación» sugiere que la dependencia del gobierno con respecto al consentimiento de los ciudadanos corrientes está estrechamente emparentada con la propiedad privada. Un sistema de propiedad legalmente asentado contribuye a descentralizar el poder. La oposición política es sólo posible cuando ciertos recursos quedan fuera del alcance de los amos y los agentes del Estado. Y así sucesivamente.

Cuando afirmaban que el único objeto del gobierno es la protección de la propiedad en sentido estrecho, los liberales se expresaban estratégica e hiperbólicamente. En otros pasajes de las mismas obras definían el propósito principal del gobierno de un modo bien distinto y menos materialista: la independencia personal, la imparcialidad de la justicia, la seguridad física, la prevención de la violencia y de la guerra civil, la resolución pacífica de las controversias, la coexistencia civilizada, la cooperación y la búsqueda inteligente del bienestar colectivo. Spinoza expresó lo que llegaría a ser objeto de consenso entre los liberales cuando dijo que «el verdadero fin del gobierno es la libertad». Locke mismo, muy expresivo en este asunto, se limitó a afirmar que «el fin del gobierno es el bien del género humano»[9].

El eterno problema de la escasez

El mejor modo de garantizar el bien del género humano es adoptar un sistema regulado de propiedad privada en el que los individuos puedan comerciar entre sí en términos convenidos por todos. Los liberales clásicos lo creían así porque se tomaban en serio los problemas insolubles de la escasez, la penuria y la inanición. El mejor medio de asegurar medios de subsistencia a todo el mundo no es el de la propiedad estatal, sino el de multiplicar la propiedad privada hasta el límite de lo posible. La idea de las ventajas de la propiedad individual sobre la propiedad común no era nueva en absoluto (los liberales no inventaron la propiedad privada). Como el propio Aristóteles había escrito: «Lo que es común a la mayoría es aquello a lo que se concede menor valor»[10]. Pero los liberales fueron los primeros en transformar este principio en una justificación general de la propiedad privada. El mejor

método para mantener y mejorar las cosas de este mundo es asignar derechos de propiedad a los individuos que sufrirán en propia carne la dilapidación y que se beneficiarán en la misma medida de los esfuerzos por conservarla y mejorarla. Las ventajas de este método alcanzan a todos y no sólo a los propietarios.

Si nos fijamos únicamente en la teoría lockeana de la apropiación, correremos el riesgo de malentender su verdadera justificación de la propiedad privada —una justificación que invoca explícitamente el bien común, es decir, la eliminación de la miseria y la pobreza inmemoriales. El argumento reza que en ausencia de propiedad privada los individuos se sentirán poco incentivados para trabajar. Y sin trabajo todos comeríamos bellotas en vez de pan y nos cubriríamos con hojas en vez de con vestidos. En última instancia, la propiedad privada cuenta para su justificación con un argumento decisivo: ayuda a crear un excedente de «provisiones que sirven al sustento de la vida humana». De no conocerse en América la propiedad privada, diez acres destinados a la propiedad privada producirían en Devonshire más que 1000 acres de tierra americana. En consecuencia, la ropa, los alimentos y la vivienda de un «jornalero inglés» serán superiores a los de los jefes de tribu de una sociedad primitiva. La propiedad privada reduce el precio del grano (en relación con los salarios) y, por tanto, «no aminora sino acrecienta las existencias comunes del género humano». Así pues, la propiedad se justifica por referencia explícita al bien común. Según Hume, si no se les estimula con la esperanza de mejorar de condición, los ciudadanos no generarán «utilidad pública». También Smith construyó toda su teoría sobre los siguientes cimientos lockeanos: sólo una economía libre y basada en la propiedad privada ofrecerá «a las gentes de más baja condición» alimentos a precios asequibles[11].

Como antiliberal que es, MacIntyre no ve las cosas de este modo. Culpa por ejemplo a Hume de haber repudiado la enseñanza tradicional de la ley natural, en tiempos defendida por el noble Santo Tomás de Aquino, que afirma que el robo es permisible en casos de necesidad extrema. Se nos dice que Hume rechazaba la postura tomista porque la pobreza y los pobres le traían sin cuidado. Al renunciar a los tabúes inmemoriales que estigmatizaban el reparto excesivamente desigual de la riqueza, Hume le daba cruelmente la espalda a los niños hambrientos. Sin embargo, esta versión de la defensa liberal de la propiedad privada es falsa. Hume aceptaba la desigualdad de la propiedad por las mismas razones que Locke y Smith —porque era una consecuencia inevitable de la búsqueda de la prosperidad. Tras estudiar las condiciones de la economía basada en la producción agrícola, concluyó que el libre mercado del grano podría satisfacer mejor que cualquier otro sistema las necesidades de los pobres. Dicho sea de paso, aceptar la desigualdad en lo tocante a propiedad no supone negar las aspiraciones de los hambrientos; de hecho, las Investigaciones de Hume contienen una de las reformulaciones más lúcidas del siglo XVIII de la doctrina tradicional que afirma que todo derecho de propiedad acaba produciendo casos de extrema necesidad[12].

Además, Hume no dependía de una teoría laboral de la apropiación originaria. No suponía, como Locke, que la propiedad hubiese aparecido cuando el camino del trabajo y el de las cosas que hasta entonces carecían de dueño se entrecruzaron. Él mismo y, con distintos grados de candor otros liberales del siglo XVIII, reconocía que en casi todos los casos la apropiación inicial no se había producido sino mediante actos de rapiña, siendo así imposible de justificar (la distribución actual de la propiedad sería aceptable desde un punto de vista psicológico sólo porque la rapiña inicial habría quedado envuelta por las brumas del tiempo). Los liberales posteriores fueron más francos de lo que Locke había sido en este punto, limitándose a afirmar que propiedad es un monopolio privado que defienden los gobiernos actuales con fines públicos[13] (para los liberales, la propiedad es un orden institucional, no un

objeto material; la propiedad requiere de la observancia pública de normas legalmente aplicables). En última instancia, los liberales justificaron la propiedad privada, que protege las leyes, considerándola una estrategia capaz de remediar el hambre inmemorial por medio del almacenaje de excedentes previo a las hambrunas recurrentes. Se sentían felices de permitir que los comerciantes holandeses se enriqueciesen con el transporte de los excedentes de grano del Báltico al sur de Europa, donde las cosechas eran poco abundantes. La amenaza de la inanición a gran escala les llevó a repudiar el principio arcaico de que nadie debería obtener beneficio de la miseria de los demás. En fin, reconocieron, de un modo inédito hasta entonces, la utilidad social del «hombre económico». Sin embargo, no concedieron ninguna clase de primacía moral a los cazafortunas o a los aprovechados.

El mercantilismo como medio y no como fin en sí mismo

Los liberales nunca fomentaron la universalización de las relaciones de mercado. No alabaron las ganancias pecuniarias o abogaron por una sociedad en la que todo pudiese comprarse y venderse. No pensaron, ciertamente, que pudiese comerciarse con la libertad religiosa o la libertad de palabra —y menos aún la libertad de contrato. En el pasado, los reyes podían vender derechos políticos a los nobles a cambio de dinero o de servicios. El concepto liberal de ciudadanía o de función pública nada tenía que ver con esta mentalidad privada, ciertamente no con la idea de propiedades transferibles y sí, sin embargo, con la de derechos potencialmente universales[14]. Con el tiempo, todas las sociedades liberales prohibieron la compra-venta de cargos y votos[15]. Dicho de otro modo, el «auge del hombre económico» vino acompañado de la consolidación de las normas que excluían explícitamente las transacciones económicas en determinadas situaciones. No sólo los votos y los cargos públicos, también la exención del servicio militar y los veredictos favorables en los juicios civiles y penales fueron retirados del tráfico mercantil. Los distritos electorales escasamente poblados (las circunscripciones corruptas) no pudieron ya «comprarse». Tampoco otros seres humanos[16]. De esta forma, el liberalismo fomentó las relaciones de intercambio en algunos terrenos y las entorpeció en otros.

Los antiliberales reprenden sin cesar a sus enemigos a causa de lo que denominan el «pensamiento instrumental»[17]. Pero nunca explican qué mal hay en producir mejores bienes a menor coste. Y lo que es aún más sorprendente, raras veces hacen mención de la actitud obviamente instrumental del liberalismo en relación con las relaciones de mercado y el crecimiento económico. Como ya hemos mencionado, a diferencia de la libertad religiosa o los derechos de los acusados en casos penales, los derechos económicos fueron en muy pocas ocasiones, si es que lo fueron en alguna, considerados sagrados. Se les tenía en cuenta en función de sus resultados, sociales y culturales tanto como económicos. Según Kant, por ejemplo, la difusión del mercantilismo eliminaría la razón de ser de la guerra. Montesquieu se mostraba de acuerdo diciendo que «la paz es el efecto natural del comercio» y añadía que «el comercio cura los prejuicios destructivos». El comercio enseña tolerancia. Hace comprender que el acuerdo respecto a las normas para la colaboración pacífica es compatible con el desacuerdo respecto al sentido de la vida. Dedicar la vida a los negocios resta valor a la impulsividad desordenada, inculca el hábito de la previsión y el del cálculo metódico y mina los valores (por no hablar de los intereses económicos) de la aristocracia. Y puesto que tal actividad pone a diario en contacto a ciudadanos y extranjeros, destruye el provincianismo y

promueve la comprensión de la diversidad: «La historia del comercio es la historia de la comunicación de los pueblos»[18].

Spinoza ejemplifica magníficamente la actitud netamente instrumental de los liberales respecto del mercantilismo. Despreciaba a «los avariciosos […] que piensan que la salvación suprema consiste en llenar el estómago y recrearse en la contemplación de montañas de dinero». Y a la vez opinaba que la libertad económica acrecentaba la estabilidad y el poder de los regímenes:

La ciudad de Amsterdam recoge el fruto de su libertad en su gran prosperidad y en la admiración del resto del mundo. Pues en el estado más floreciente, y en la ciudad más hermosa, hombres de todas las naciones y religiones conviven en la mayor armonía y antes de confiar a sus bienes a un conciudadano no preguntan sino si es rico o pobre, o si se comporta por lo general de un modo honesto o no. Su religión o secta carecen de importancia.

Voltaire se hizo eco y popularizó el argumento spinoziano en un pasaje famoso de las *Cartas Filosóficas:* «Entrad en la Bolsa de Londres, ese lugar más respetable que muchas cortes; veréis allí a agentes de todas las naciones reunidos para la utilidad del género humano. Allí, los judíos, los mahometanos y los cristianos negocian unos con otros como si perteneciesen a una misma religión y sólo llaman infieles a quienes producen una quiebra»[19].

La idea sociológica que subyace a estos pasajes es maravillosamente simple. En las sociedades escindidas en sectas, la cooperación social precisa un toque de indiferencia mutua. Los climas de odio religioso desenfrenado empequeñecen catastróficamente la capacidad popular de cooperar o aprender unos de otros. Según Tawney, los liberales abogaban por la tolerancia religiosa porque ésta era buena para el comercio. Pero los pasajes anteriores sugieren justamente lo contrario: los liberales aprobaban el comercio porque éste ayudaba a promover la convivencia pacífica entre sectas rivales. Dicho sea de paso: los liberales no podrían haber escrito nunca que la tolerancia era buena para el comercio si no hubiesen hubiesen llegado, previamente y por motivos independientes, a la conclusión de que la sociedad puede mantenerse unida aún en ausencia de creencias religiosas compartidas[20].

Así pues, los liberales tenían al comercio en alta estima no sólo porque reducía los precios relativos de los bienes de subsistencia para los pobres, sino también porque era un refrigerante social. El comercio deserotiza los vínculos sociales. Aporta un requisito esencial para el ejercicio de la «virtud cívica» en las sociedades multiconfesionales y multiétnicas. La cercanía que imponen las transacciones que se verifican en el mercado pone en marcha un aprendizaje para la convivencia que prepara el terreno de la cooperación no económica, lo que incluye la cooperación en el autogobierno.

Éste es el contexto del rechazo humeano de la idea moralista, o «republicana», de que la actividad privada socava necesariamente la voluntad pública y que el propio interés disuelve necesariamente la virtud pública: «La cámara baja es el soporte de nuestro gobierno popular y todo el mundo reconoce que ésta debe su influencia capital y su consideración al incremento del comercio; fenómeno que puso tal equilibrio de la propiedad en manos de los Comunes». Por tanto, concluye Hume, es completamente «incoherente» culpar al comercio de «arruinar la libertad y el espíritu público»[21]. En términos modernos, el gobierno popular sólo es posible en las sociedades comerciales. Una razón importante es que la disidencia política es insostenible sin la seguridad general de la propiedad privada. Cuánto hizo el comercio por la libertad, quebrando los monopolios y reduciendo los precios relativos de los bienes de subsistencia, es también el tema principal de *La riqueza de las naciones.*

El hombre como máquina de dolor-placer

La acusación de economicismo liberal suele llevar pareja la afirmación de que el liberalismo «encargó» al gobierno «aumentar el placer y reducir el dolor». Con objeto de acusar al liberalismo de haber envilecido a la humanidad, los antiliberales modernos (haciéndose eco de Hannah Arendt) suelen comparar la preocupación liberal por la «mera vida» con el interés aristotélico por «la vida buena»[22]. Afirman que el liberalismo ha empequeñecido los fines a los que debe aspirar un ser humano. Ciertos teóricos estrechos de miras habrían seducido a la ciudadanía para que se alejase de aspiraciones tan nobles como el honor y se dedicasen a quehaceres innobles como la supervivencia y la comodidad física[23]. Ésta es la forma en la que los liberales habrían rebajado a sus conciudadanos —reduciéndolos quizá a la condición moral de animales.

Esta afirmación podría valer, si bien en un sentido muy superficial, en el caso de Bentham. Pero no le es aplicable a la mayoría de los liberales clásicos. No define a Spinoza, quien dijo que la libertad era el «verdadero fin» de todo gobierno y que la vida humana «se define no por la mera circulación de la sangre y otras cualidades que comparte con la vida animal, sino ante todo por la razón, la verdadera virtud y la vida del espíritu». En cuanto a la moral kantiana, es a la vez moderna y liberal, pero no puede decirse que reduzca al hombre a una máquina de placer y dolor. Kant insistió siempre en que el hombre «es más que una máquina»[24]. También queda la cuestión de esos «valores elevados» que han sido sustituidos por otros más bajos. ¿No serán tales los valores bélicos, o los de las madres espartanas, que lloraban cuando sus hijos volvían con vida de la guerra? Sopesado en términos comparativos, ¿es realmente tan «bajo» el deseo de vivir —y de que vivan nuestros hijos?

La distinción entre Estado y sociedad, típica del pensamiento liberal, ofrece una réplica contundente a las quejas contra la degradación, supuestamente obrada por el liberalismo, de las aspiraciones humanas. Los teóricos del liberalismo pueden haberse negado a fantasear románticamente o a sacralizar los fines del Estado, pero no por ello desvalorizaron las metas de la sociedad en su conjunto. Los fines políticos de la paz, la seguridad, el bienestar y la justicia equitativa eran los requisitos para la consecución de otros ideales en diversos ámbitos no políticos, pero en todo caso sociales. Los liberales se oponían a la vieja idea de que el servicio al Estado, y particularmente el servicio militar, fuese la esencia del deber moral. La autorrealización y la responsabilidad para con los demás, argumentaban, puede también llevarse a cabo en una multitud de ámbitos ajenos al de la política. Una vez conseguido un orden político, los individuos y los subgrupos pueden aspirar a una variedad de fines más elevados: el conocimiento, la dicha, la amistad, la salvación, la fusión con la naturaleza o el desarrollo personal. Los antiliberales se tropiezan con sus propios pies al acusar a los liberales de haber transformado el Estado en un mero instrumento al servicio de elementos privados y aducir al tiempo, como prueba de que los liberales han reducido la altura de miras de los individuos, la mezquindad de los fines del Estado. En los regímenes liberales, la ciudadanía mantiene una relación instrumental con el Estado; de este modo, cuando estrecha los fines de la política no estrecha a la vez los fines de la vida humana.

Los liberales hablan con entusiasmo de la predisposición a morir por la propia patria. Las reprimendas al liberalismo en nombre de la virtud marcial hacen de Solzhenitsyn un caso típico a este respecto: «Quien desee defenderse deberá estar dispuesto a morir; poco hay de

tal disposición en las sociedades que han crecido en el culto al bienestar material»[25]. Es verdad que, desde un punto de vista histórico, el *ethos* marcial ha sido el método más eficaz de disciplinar a los ciudadanos y separarles del individualismo. Como decía Schmitt, enfrentarse cara a cara con enemigos mortales ayuda a robustecer los lazos comunitarios. El espíritu práctico, por no hablar del espíritu romántico, de la camaradería de las armas fuerza a los individuos a llevar su propio interés más allá de sí mismos. En este contexto también MacIntyre se refiere al «honorable recurso de la guerra»[26]. Pero el deseo de morir por el propio grupo ha sido siempre el subordinado del deseo a matar por el propio grupo. Matar resulta ser un modo más exaltante de elevarse sobre la mera vida que ser muerto.

Repitámoslo: es útil situar las ideas liberales en su contexto histórico. La opinión que Bentham expresa con su estilo exagerado y doctrinario puede explicarse también de un modo mucho más práctico. La mayoría de los liberales que identificaban el bien y el mal con el placer corporal y el dolor lo hacía en la confianza de poder conducir las energías intelectuales lejos de las disputas teleológicas estériles y en el camino de posibles descubrimientos que diesen respuesta médica o económica a los rigores de la hambruna y las plagas. Se proponían aliviar «los muchos desgraciados que en todo momento trabajan en medio de todo tipo de calamidades, en la languidez de la pobreza, en la agonía de la enfermedad, en los horrores de la muerte». Además, deseaban llamar la atención de cómo, a lo largo de la historia, las *voluptés* de los pocos se compraban con el sacrificio de los muchos. Tomaban también parte en dos polémicas, una antimilitarista, la otra antirreligiosa. Atacaban tanto a la gloria como al ascetismo, la ética de la armadura del campo de batalla y la ética del cilicio del monasterio. La devoción común que Montesquieu y Kant sentían por la «paz», por ejemplo, se basaba en su común hostilidad a la guerra. Smith argüía que los gobiernos inclinados a la guerra empobrecían a las naciones (¿por qué deberíamos matar a nuestros clientes?). De modo semejante, la devoción liberal a la salud física se dirigía contra la abstinencia, la automortificación y la unilateralidad con respecto a la salvación ultramundana del cristianismo. Tanto Smith como Mill ironizaban sobre la «melancolía y el humor pesimista», sobre el carácter «tacaño y mezquino», típico de los fanáticos religiosos que intrigaban vilmente para reprimir los divertimentos populares. En la Escocia calvinista, Smith denunciaba explícitamente «esas absurdas e hipócritas austeridades que los fanáticos inculcan y fingen practicar»[27].

Los liberales reconocían que las experiencias del placer y del dolor dependen a menudo de la opinión[28]. No eran fisicalistas en un sentido burdo, ni siquiera Bentham. Por ejemplo, no hay duda de que sabían que los seres humanos sienten alegría cuando mueren sus enemigos y dolor cuando mueren sus amigos —«produciéndose entonces placer y dolor espiritual, así como corporal»[29]. El placer y el sufrimiento no tienen un origen estrictamente físico. Sin llegar a reducir al hombre a la condición de máquina o a glorificar la autogratificación hedonística, los liberales, no obstante, concedieron gran importancia al placer y al dolor físico. Y lo hicieron con objeto de neutralizar la infravaloración que de la vida corriente hacían los códigos morales clericales y aristocráticos.

Una idea ingenua de las preferencias

Los liberales clásicos no se abandonaron a una psicología reduccionista cuyo propósito fuese la promoción de la búsqueda desespiritualizada del placer físico. La opinión

de que los liberales clásicos no entendían los procesos sociales en los cuales las preferencias individuales cobran forma y se renuevan es también una opinión equivocada[30]. El liberalismo no es economicista, si el economicismo presupone que las preferencias deban considerarse como algo dado sin examinar sus orígenes y transformación. Es verdad que desde la Revolución francesa los liberales han mostrado tendencia a desconfiar de quienes se autoproclaman legisladores y muestran inclinación a «mejorar» a los ciudadanos en contra de su voluntad. Las políticas que pretenden transformar las almas no son siempre benignas[31]. Pero carece de fundamento la acusación de ingenuidad liberal en lo que hace al modo cómo la cultura y la educación moldean el deseo. Por una razón: los liberales clásicos, sin excepción, estaban profundamente impresionados por la exploración del globo. Estaban fascinados por los «itinerarios de los viajeros» y por el descubrimiento de nuevos pueblos[32]. También el interés por la antigüedad precristiana agudizaba su conciencia de la variabilidad cultural. No creían que los gobiernos tuviesen el deber de imponer una concepción ortodoxa de la felicidad a sus ciudadanos, y sí sabían a ciencia cierta que las ideas de felicidad crecen, marchitan y desaparecen.

Locke se ocupó por extenso de la «adopción del deseo» y de los «hábitos adquiridos»[33]. Montesquieu describió cómo las leyes inglesas conforman las maneras y el carácter, cómo el salvajismo de las penas embrutece a los ciudadanos, de qué modo la frugalidad holandesa difiere de la espartana y así sucesivamente. Definió incluso al hombre como «esa criatura flexible que se forma socialmente en los pensamientos y las impresiones de los demás»[34]. Conscientes de que las preferencias resultaban del condicionamiento social, Montesquieu y otros liberales distinguieron entre naciones «groseras» y «refinadas». El modo como enfatizaban el hecho de que el comercio generase concordia y paz era consecuencia del mismo supuesto. Las virtudes liberales que Kant, por poner otro ejemplo, alababa no son innatas, ni se adquieren por inspiración divina, sino que se aprenden. Ni se puede encontrar al individuo inasequible a la influencia social en ningún pasaje de *La riqueza de las naciones.* Lo que más bien preocupa, muy coherentemente, a Smith son las causas sociales de la repentina aparición de gustos diferentes (en particular del gusto por los bienes de lujo, que carecen de utilidad) y de diferentes tipos de personalidad. Lo que en primer lugar distingue a un filósofo de un portero es el medio en que se han socializado. Los habitantes de las ciudades, debido al ambiente de bullicio en que han crecido, tienen un «temperamento y disposición» diferentes a los de quienes se han criado en la bovina somnolencia del campo. Una de las mayores aportaciones que Europa hizo a la prosperidad de las colonias fue el carácter moral que legó a los colonos[35].

Como sugieren estas representativas afirmaciones, los liberales eran plenamente conscientes de los procesos elementales de la formación del carácter y de la transformación de las preferencias. Es cierto que no pensaban que el Estado liberal debiese hacer uso de sus poderes de coerción para remodelar la naturaleza humana en los términos de algún ideal inspirado, o imponer una ortodoxia en materia de salvación. Pero coincidían en que las autoridades políticas debían desincentivar la brutalidad en las aspiraciones humanas, así como estimular virtudes liberales básicas como el autocontrol y la disposición a escuchar a los demás. Apoyaron el mercantilismo, entre otras razones, porque pensaban que ayudaría a conseguir tal objetivo.

Capítulo 14

¿EGOÍSMO DE LOS DERECHOS?

Según MacIntyre, «los derechos naturales o humanos son ficciones» y «todos los intentos de razonar la existencia de tales derechos han fracasado». «Creer en ellos es», en verdad, «lo mismo que creer en los unicornios y las brujas». Los derechos individuales, aun cuando no se los tenga por naturales o innatos, representan una lamentable «degeneración» moral. «La aparición en la escena social de ideas de derechos ligados al individuo, ejercidos por éste y tomados como conceptos morales fundamentales cuasilegales […] apunta siempre a una cierta pérdida o repudio de alguna solidaridad social previa»[1]. De este modo, mientras los liberales lamentan nuestra incapacidad para dar vigencia de un modo equitativo a los diferentes derechos —los derechos electorales de los negros americanos, por ejemplo—, los comunitaristas y otros antiliberales afirman que no deberíamos ocuparnos en absoluto de los derechos. En su opinión, estas «ficciones» se han inventado con el único propósito de favorecer al egoísmo sin límites.

Los antiliberales llegan a esta conclusión porque identifican los derechos en primer lugar con el derecho a la propiedad y la libertad de contrato, es decir, con el propio interés económico, no con las libertades intelectuales, religiosas o políticas. Interpretan de un modo uniforme la lucha por los derechos como una riña en pos de beneficios, como si el propio interés fuese el motivo principal que está detrás de, pongamos por caso, la lucha para ampliar la imparcialidad legal, el derecho al voto de las minorías perseguidas o el esfuerzo por reestablecer los derechos de los esclavos y los antiguos esclavos americanos. Los antiliberales dan también por sentado que los derechos liberales protegen uniformemente a los individuos del Estado, no dándose cuenta de que muchos de ellos —el derecho a litigar o el derecho a la educación financiada públicamente, por ejemplo— dan acceso a las instituciones del Estado. Según algunos críticos, los liberales clásicos pensaban ingenuamente que los «derechos» eran propiedades abstractas que pertenecían a los individuos y, así, ignoraban los requisitos institucionales de los derechos. La acusación parecería menos verosímil si se prestase más atención al derecho a juicio con jurado o al derecho a votar. Por último, los antiliberales fingen que los derechos liberales pretenden crear una zona inviolable de esfera privada —algo así como un feudo medieval— en el que las autoridades gubernativas no pudiesen atreverse a inmiscuirse. Pero una vez más esta idea es errónea. Los liberales clásicos argumentaban, con toda coherencia, que los individuos pueden apelar a la ley allí donde sean víctimas de la fuerza o el fraude —tanto en el domicilio privado como en el club, la universidad o incluso la iglesia[2].

Los derechos protegen los canales de la comunicación social

Los antiliberales no se limitan a desentenderse de los derechos por considerarlos basura burguesa. Minusvaloran el ejercicio de los derechos comparándolo con tres alternativas supuestamente superiores: el compromiso con los conciudadanos, el ejercicio de las virtudes y las capacidades y el cumplimiento del deber. Los derechos conducen al aislamiento, sacrifican el desarrollo personal a la protección personal y ponen los intereses egoístas por encima de las obligaciones sociales. Cuando se las examina, estas tres

alternativas resultan poco convincentes.

Los derechos liberales no son de suyo asociales o atomísticos, pese a que por razones políticas se les haya presentado a veces como «naturales» o «presociales». Los reyes, los papas y demás potentados invocaban con frecuencia los orígenes divinos de su autoridad. La desacralización era la respuesta lógica. Locke se centró en los orígenes «presociales» con objeto de neutralizar las credenciales presociales de los gobernantes por derecho divino, tan propensos a la confiscación: aquella ideología del *noli me tangere* merecía y provocaba otra semejante. En esta medida, su posición casaba en lo esencial con las premisas teológicas del debate político del siglo XVII[3].

Los derechos liberales son, además, facilitadores. Hacen posible toda clase de relaciones sociales. La libertad de contrato posibilita formas complejas de cooperación perdurable. La libertad de asociación protege obviamente las actividades de grupo. Lo mismo puede decirse de la libertad religiosa. Locke afirmaba explícitamente que la tolerancia religiosa garantiza el derecho a «hacer cosas, en materia de religión, que no podrían hacer las personas privadas por separado». De modo análogo, «la libertad de debate» mantiene abierto el frágil canal de comunicación por medio del cual todo individuo puede colaborar con los demás y aprender de ellos. Lo que también consigue la libertad de prensa. A la inversa, no es probable que si permitimos que la policía abuse a placer de la ciudadanía obtengamos un gran compromiso comunitario. De hecho, cuanto más tiránica es una autocracia, más se «atomiza» la vida social, como han demostrado macabramente las sociedades comunistas del siglo XX. En general, los liberales consideraban que los derechos individuales (el derecho de propiedad incluido) son requisitos de la cooperación social de cualquier especie. Los antiliberales, no obstante, siguen afirmando que los derechos destruyen la comunidad y conducen a los ciudadanos a un sofocante aislamiento espiritual[4].

Los derechos protegen el ejercicio de la virtud y de las capacidades

¿Se oponen realmente los derechos liberales al ejercicio de la virtud y a la realización de los valiosos potenciales humanos?[5]. También ésta es una acusación sesgada. Por una razón: ni los regímenes preliberales ni los no liberales han puesto jamás un gran énfasis en el desarrollo de la personalidad. Sin embargo, desde un punto de vista comparativo, el liberalismo parece extraordinariamente compatible con la creatividad individual y la realización personal. Por tanto, no hay apenas razones históricas que sustenten la posición de quien se siente decepcionado por el liberalismo en esta cuestión. Al tiempo que los liberales no pensaban que debiese imponerse coercitivamente forma alguna de ortodoxia en materia de perfección moral, defendían los derechos en tanto que medios para promover entre individuos recíprocamente tolerantes el desarrollo de una diversidad de aptitudes. Y, dado que tenían a la guerra por un derroche increíble de muchas capacidades no marciales, las virtudes marciales ni les interesaban demasiado ni les provocaban ningún entusiasmo[6]. La idea desmilitarizada de la virtud o el potencial humanos ocupaba un lugar central en su pensamiento. Aun su ampliación del concepto de «propiedad» a las aptitudes individuales es síntoma de una mayor sensibilidad hacia las capacidades humanas que la que los detractores de liberalismo querrían reconocer.

Con el tiempo, Milton acabó por convertirse en censor. Pero, al menos en la Areopagítica, abogó por la libertad de prensa, dado que ésta permitiría a los particulares

desplegar las alas y unirse a la refriega pública: «No puedo elogiar una virtud fugitiva y enclaustrada». La necesidad de desarrollar y ejercitar las propias facultades racionales era también una de las ideas directrices de Locke. Todos los liberales resaltaron que la educación era una de las condiciones necesarias para el uso razonable de la libertad. También para Spinoza el Estado liberal debía proteger los derechos de los individuos «a fin de asegurar un desarrollo seguro de mente y cuerpo». Los derechos privados son productivos y, consecuentemente, no sólo protectores: hacen posible que las potencialidades humanas, que de otro modo permanecerían inactivas, despierten y mejoren. Por otra parte, el compromiso político inquebrantable y permanente condenaría a la consunción a muchas y muy importantes capacidades humanas[7].

En *La riqueza de las naciones,* Smith analiza cómo se desarrollan y se frustran las latentes capacidades humanas («habilidad, destreza y juicio») en las condiciones de la división del trabajo. Pero quienes mejor ejemplifican la preocupación liberal por el «desarrollo de las capacidades innatas» son Kant y Mill. Es bien conocida la defensa de la «cultura de la individualidad» que llevó a cabo Mill. También Kant deseaba que «todas las capacidades naturales […] se desarrollasen por completo». El Estado no habría de imponer por la fuerza el desarrollo personal a los adultos, pero debería favorecer el desarrollo personal y hacerlo posible. No había nada de asocial en la idea kantiana de la realización personal: «La humanidad sólo puede desarrollar todas sus capacidades naturales en la sociedad». Pese a no ser sociológicamente ingenua, la teoría kantiana era explícitamente anticomunitarista. Rechazaba tercamente «la existencia arcádica, pastoril, de la perfecta concordia […] y el mutuo amor» porque en tan somnolienta sociedad «todo talento humano permanecería velado para siempre por un estado de somnolencia». La condición más favorable para el desarrollo de las capacidades humanas es la competitividad social, limitada por las reglas del juego limpio y la justicia. Es cierto que el entusiasmo kantiano por el ejercicio de las capacidades humanas y la realización de los potenciales humanos estaba asimismo atemperado por una buena dosis de realismo. Subrayaba, con escaso romanticismo, que el intercambio será siempre necesario: la vida es lamentablemente corta y los individuos sólo podrán desarrollar una capacidad si renuncian a desarrollar otra[8].

Las virtudes liberales

Como es bien sabido, Kant dijo también que incluso una población de diablos podría llevar una existencia cooperativa en un marco constitucional liberal. Menos teatralmente, Madison argumentaba que los mecanismos institucionales, como los contrapesos entre poderes, pueden «suplir las razones buenas o malas de ciudadanos y servidores públicos». Esta descripción no supone necesariamente que los liberales fuesen característicamente indiferentes a la «virtud». De hecho, Madison pensaba que los regímenes liberales republicanos precisan cierto grado de «virtud»[9]. Kant mismo escribió una *Tugendlehre.* Los liberales defendían las virtudes humanitarias y civiles por contraste con las violentas y marciales. Valoraban muy consistentemente la sensatez, la independencia, la repugnancia a recurrir a la violencia, la tolerancia con la diversidad, la negativa a humillar en público a los demás y la voluntad de atender a la otra parte en una disputa. El gobierno constitucional es el único marco político en el que es probable que florezcan estas virtudes liberales.

La política liberal no sólo fomenta tales virtudes, sino que las presupone. Y ello

porque a los jueces y demás funcionarios públicos se les exige honestidad y ecuanimidad[10]. Los liberales se limitaban a reconocer que los buenos motivos no producen siempre los mejores resultados, y los malos no producen inevitablemente malos resultados. Tal es el supuesto realista que está detrás de la teoría un tanto doctrinal de la «mano invisible». Si por «virtud» entendemos la proclividad a subordinar las ventajas privadas al bien común, la virtud no es una guía completamente fiable, pues cabe que ideas diferentes del bien común se enfrenten violentamente. Además, como realistas que eran, los liberales clásicos promovieron las instituciones que se mostraban capaces de sobreponerse a algunos de los altibajos que se producen en la suma de virtudes que la ciudadanía y los servidores del Estado aportan a la vida pública. La inestabilidad de la virtud no justifica, claro está, la ilegalidad o la violencia de los gobiernos. Por el contrario, exige restricciones constitucionales aún más seguras. La firmeza y la ecuanimidad de los procedimientos son las precauciones más prudentes frente a la escasez periódica de motivación moral, pero no frente a su total ausencia.

Deberes liberales

Los derechos liberales no se oponen a los deberes o las obligaciones. La importancia de los deberes para la teoría liberal puede demostrarse sin acudir a los deberes asignados por Dios «para preservar al resto de la humanidad» que mencionara Locke. Pues resulta obvio que los derechos de unos implican los deberes de otros. Además, según Smith, «el sentido del deber» es «el único principio que permite dirigir sus acciones al grueso de la humanidad». Es verdad que los liberales creían que el Estado no debía exigir algunos deberes, como el deber de buscar la propia salvación eterna. Y que tendían a no congeniar con las formas tradicionales de la sumisión, en especial el servilismo para con los superiores[11]. Pero eran muy conscientes de cuáles eran los deberes exigibles y de que el primero de éstos era el de acatar la ley.

Claro está que los liberales concebían el deber de obedecer la ley en términos instrumentales e hipotéticos. No creían que la coerción fuese un bien en sí mismo, ni la obediencia necesaria por sí misma, idónea para una especie humana corrupta y degradada. Los liberales favorecían la obediencia a la ley por mor de un orden relativamente civilizado, justo, cooperativo y libre, que ella podría contribuir a crear. Los gobernantes que abusaban toscamente de su poder perdían, según Locke, el derecho a la lealtad popular. No obstante, según Spinoza, «los deberes para con el propio país son los más elevados que puede cumplir un ser humano». No hay nada particularmente contrario al liberalismo en este pensamiento. En efecto, el derecho a participar en la elaboración de las leyes —eligiendo representantes y tomando parte en la discusión pública que se articula vía prensa libre— implicaba el deber correlativo de obedecer las leyes: «Pues ningún gobierno puede disfrutar el derecho a ser obedecido por el pueblo si éste no consiente libremente en ello»[12]. Dicho de otro modo, los ciudadanos de los regímenes liberales están obligados a obedecer las leyes porque se las han impuesto a sí mismos, en tanto que colectivo, y conservan la capacidad de cambiarlas.

Como es obvio, la obligación de pagar los impuestos, de servir en el ejército en tiempo de guerra y de ejercer como jurado han de mencionarse aquí. Igualmente sorprendente es la unanimidad liberal en lo que se refiere al derecho de los padres al cuidado y educación de sus hijos. Piénsese en la queja formulada por Blackstone: «Las leyes

municipales de la mayoría de los países parecen ser defectuosas en este punto, pues no obligan a los padres a dar una educación adecuada a sus hijos». Y según Mill, por citar otro ejemplo, los «deberes de los padres» deberían ser rigurosamente observados en lo que hace a este respecto: «El Estado debería exigir e imponer hasta un cierto nivel la educación de todo ser humano que haya nacido como ciudadano del mismo»[13]

La igualdad y el carácter abstracto de los derechos

Estos ejemplos muestran que los deberes sociales y la libertad política no son en absoluto incompatibles. Es más, el segundo no es menos concreto que el primero, aun cuando los antiliberales, de Maistre a MacIntyre, se hayan quejado rutinariamente del «carácter abstracto de los derechos». Con carácter abstracto quiere decirse sobre todo lo siguiente: si tan sólo me preocupan los derechos, te trataré como a una persona genérica atrapada en una espesa red de relaciones sociales, no como al individuo cálido y variopinto que eres. El análisis de la falta de realismo del concepto liberal de persona que Sandel lleva a cabo y denomina yo «desarraigado» es un ejemplo típico de este punto de vista[14].

Supuestamente, todo pensamiento que se sustente en los derechos vaciará de sentido a la experiencia humana. Hará, cruelmente, caso omiso de las relaciones concretas que dan sentido a la vida. Las abstracciones liberales amenguan la riqueza de la realidad histórica: «El lenguaje de la igualdad formal es el lenguaje de los derechos entendidos como oportunidades abstractas de disfrutar de ciertas ventajas más que el lenguaje de la experiencia concreta y real de la vida social»[15]. He aquí una idea completamente maistreana. Pues el liberalismo, en razón de sus tendencias universalistas, se muestra adicto a las pálidas abstracciones, para refutar las cuales basta un mayor realismo o concreción en lo tocante a experiencia humana.

No queda claro cómo sea posible que algunos críticos puedan deshacerse de toda abstracción y no obstante abrazar el igualitarismo, como Unger, a diferencia de Maistre, quiere aún hacer.

Cuando Maistre atacaba a las abstracciones liberales, lo que se proponía era socavar lo que él denominaba fábula de la igualdad humana. Su posición, aunque contraria al liberalismo, era al menos internamente coherente. Antiliberales posteriores como Unger, MacIntyre y Sandel han renovado el ataque a las abstracciones liberales aun cuando se esfuerzan por sostener incoherentemente una postura vagamente igualitarista. Desde un punto de vista lógico, la posición de Maistre era superior a la suya.

El carácter abstracto de los derechos es una condición necesaria de la universalidad de los derechos. A diferencia de los privilegios y las inmunidades que anteriormente había monopolizado la nobleza terrateniente, los derechos liberales se extienden uniformemente a todos los ciudadanos sin tener en cuenta las diferencias concretas. Esta universalidad de los derechos liberales se basa, a su vez, en un compromiso ético con el tratamiento igualitario de las personas, un compromiso que los liberales clásicos consideraban una norma vinculante, no una preferencia subjetiva. Pese a su inconsistencia interna, MacIntyre da un diagnóstico correcto del legalismo liberal: el titular de los derechos liberales no pertenece a un rango social específico. Más que desempeñar un rol social determinado, él o ella es el individuo tomado al margen de cualquier rol político, económico, familiar o religioso, así como de la raza o el género. En los ordenamientos legales liberales, en consecuencia, quien reclama sus derechos reclama simultáneamente la igualdad de derechos para todos. Si, por ejemplo, yo

tengo derecho a la libertad de conciencia, todos los demás lo tienen también[16].

Maistre decía haber conocido franceses, italianos y rusos, pero no «al hombre» como tal: «En lo que hace al hombre, declaro que en mi vida he conocido a uno; si existe, yo no lo conozco»[17]. El liberal siempre podría preguntar cómo pudo Maistre ver en realidad a francés alguno. ¿No veía siempre a bretones o bordeleses? ¿Las características nacionales son más reales que las locales, las familiares o las personales? ¿Son más visibles que los rasgos que comparten todos los seres humanos?

¿Quién abstrae más en realidad el racista que, arrebatado por el estereotipo, ignora los rasgos irrepetibles del individuo con quien se topa, o el cosmopolita que, comprometido con normas universalistas, ignora sus orígenes nacionales? La percepción es siempre selectiva. El ruso de Maistre es tan abstracto como el ser humano de Kant. ¿Quién es más superficial? De hecho, el conflicto no se da entre abstracción y concreción (como afirman los liberales), sino entre dos formas de abstracción. En estos términos, la perspectiva universalista que encierran los derechos humanos no parece tan falta de autenticidad como a algunos antiliberales les gustaría que pensásemos.

Por lo general, los antiliberales difaman a los derechos al afirmar que generan atomización y alienación. Pero en ocasiones recurren al argumento de que los derechos liberales son promesas hueras que sólo benefician a los ricos y les descargan de toda obligación específica de preocuparse por los pobres. Hay algo de verdad en esta acusación (que, en todo caso, es más marxista que antiliberal en el sentido que aquí vengo manejando), aun cuando no haya pruebas de que la destrucción del sistema legal que se cimenta en los derechos mejore el nivel de vida de la mayoría. La idea válida que encierra la acusación antiliberal es que no es posible ejercer los derechos si se carece de medios. La libertad de prensa, por ejemplo, carece de sentido si el gobierno controla todas las existencias de papel y tinta. Del mismo modo, el derecho a presentar candidatura política para uno mismo es sólo relativamente útil si las campañas políticas se vuelven desorbitantemente caras. Si pleitear tiene un coste demasiado elevado, una víctima es probable que tenga el mismo acceso a la ley.

Sin embargo, que los derechos muestren tal dependencia de los recursos no habría horrorizado a los liberales clásicos. Los políticos de salón son obviamente futiles a menos que la sociedad pueda producir los medios necesarios para ponerlos en vigor. Ésa es una más de las razones que llevaron a los liberales a fomentar el mercado competitivo organizado en torno a los derechos de propiedad y libertad de contrato. Previeron correctamente que la pobreza no sería privativa de los regímenes liberales. Las economías dinámicas producen recursos sin los cuales los derechos no económicos carecerían de contenido. Sin embargo, a mi modo de ver, las economías productivas no pueden garantizar en absoluto por sí mismas —en ausencia de decisiones distributivas por parte del gobierno— la realidad de los derechos liberales.

Capítulo 15

¿ESCEPTICISMO MORAL?

En su fase comunitarista Unger nos participaba, desaprobadoramente, que «las doctrinas del liberalismo deben ser, y han sido siempre, absolutamente hostiles a la idea del bien objetivo» y destacaba la monstruosa «opinión liberal según la cual la elección es una provincia de la voluntad arbitraria». Los liberales creerían en la aleatoriedad electiva porque pensarían que hechos y valores son cosas distintas. Esta distinción entre hechos y valores reflejaría, a su vez, la «impotencia moral de la razón». Pese a las torpes teorizaciones de Kant en torno a la razón impersonal, el liberalismo se confió a la «moralidad del deseo», a la idea de que los deseos son sordos y no es posible justificarlos o criticarlos. La moralidad liberal, por tanto, «excluye la atribución de importancia normativa alguna a la razón». Atribuir importancia normativa a la razón equivaldría a destruir el imperio liberal. Una tarea urgente, porque si no fuésemos capaces de salvar el abismo que separa al «ser» del «deber ser», la humanidad se precipitaría en la sima de la «perspectiva subjetiva de los valores». Por ello, los enemigos del liberalismo deberían esforzarse todo lo posible por «romper las cadenas que impone la oposición liberal entre entendimiento e interpretación axiológica»[1]. Opiniones idénticas a éstas de Unger pueden hallarse también en las obras de MacIntyre y otros autores.

¿Hasta qué punto son convincentes argumentos tan manidos como éstos? Es verdad que los liberales han fomentado la tolerancia religiosa y la libertad de palabra; pensaban que la sociedad podía hallar un equilibrio aun cuando no se le impusiese desde arriba una «línea correcta», aun cuando sus miembros no estuviesen de acuerdo en asuntos teológicos y discrepasen sobre el modo de conseguir la felicidad personal. En determinados contextos, los liberales distinguieron entre legalidad y moralidad. Dentro de unos límites legalmente definidos debía ser permisible que los individuos siguiesen sus propios ideales morales, aun cuando su prójimo los considerase repulsivos o equivocados. Por ideas como éstas y por muchas otras, se ha solido acusar a los liberales de «promover un escepticismo moral absoluto». A veces se habla de ellos como de nihilistas de una variedad particularmente pusilánime[2]. Desde una perspectiva igualmente hostil, se les culpa de haber disuelto las saludables modalidades de autocontrol moral que las sociedades preliberales habían impuesto prudentemente a los individuos. Estas acusaciones merecen consideración aparte, habida cuenta del profundo impacto que han tenido sobre la reputación pública del liberalismo.

Los límites del individualismo liberal

Los liberales clásicos eran «individualistas» en varios sentidos de tan escurridiza palabra. No pensaban que fuese un delito que la gente disfrutase de la vida o que mejorase su suerte. Pues razonaban que para que la bondad de la naturaleza fuese beneficiosa tenía que beneficiar a los individuos, dado que no hay estómagos colectivos. Promovieron la propiedad privada porque estaban convencidos de que los derechos de propiedad asignados sin ambigüedades aumentan la responsabilidad individual frente al derroche o al mal uso a los recursos escasos. Afirmaban que «la salvación de cada hombre es cosa suya». Lo cual da a entender que su individualismo no tenía por qué ser necesariamente materialista. Querían

descentralizar la autoridad para dar forma a la felicidad personal, poniéndola en manos de individuos no vigilados. Negaban a las autoridades del Estado el derecho a suprimir las diferencias personales. Pensaban que debe castigarse a los individuos censurables —y no a las clases odiadas, como los judíos o los aristócratas. Lo cual da a entender que su individualismo no tenía por qué ser necesariamente egoísta. Montesquieu argumentaba, desde la perspectiva del humanismo individualista, que un ejército victorioso podrá tener derecho a destruir una nación, pero ciertamente no lo tiene a destruir a los individuos que viven en su territorio. En los gobiernos moderados se considera importante la vida del último de sus ciudadanos («la tete du moindre citoyen est considérable»)[3].

Así pues, los liberales eran individualistas. Pero no eran hiperindividualistas. El «principio fundamental» del liberalismo no era, como afirmara Schmitt, una «esfera de posibilidades ilimitadas para el individuo»[4]. Es verdad que Montesquieu, pongamos por caso, apreciaba la *independencia.* Despreciaba las sociedades de lacayos, en las cuales los subordinados sociales besan los pies y piden favores. No obstante, también escribía que «la independencia de los individuos es el fin que persiguen las leyes en Polonia, de la que se sigue la opresión del conjunto». En otras palabras, el individualismo desbocado era una catástrofe. Como todos los liberales clásicos, Montesquieu estipuló los límites del individualismo en un lenguaje muy llano: la libertad política no consiste en hacer lo que a uno le venga en gana. La libertad no se define como la satisfacción de los propios deseos, fueren éstos los que fueren. Por el contrario, desde una perspectiva liberal, algunos deseos son legítimos y otros no. Así, «la libertad sólo puede consistir en la facultad de hacer lo que deberíamos querer y en no estar constreñidos a hacer lo que no deberíamos querer». No podía haberse expresado de un modo más claro la primacía de las normas morales sobre las inclinaciones subjetivas. También esto es lo que quería decir Locke cuando distinguía entre libertad y libertinaje, o entre intereses legítimos e ilegítimos. Ésta es la razón de que argumentase que el objetivo mismo del gobierno era limitar «la parcialidad» de los seres humanos[5]. Filmer simplemente se equivocaba cuando definía (y despachaba) la libertad liberal como una forma de capricho, como un comportarse según el propio antojo. Los liberales no abogaban por una autoindulgencia licenciosa. Después de todo, el imperio de la ley tiene que imponerse coercitivamente.

Escepticismo político frente a escepticismo moral

Strauss se percató de que en ocasiones los liberales hablaban de los juicios de valor como de una mera preferencia subjetiva, como si la «conciencia» no fuese sino «opinión». Sin embargo, las observaciones de los liberales a estos efectos deben entenderse en su contexto. Más que aspirar a destruir toda inhibición moral, los liberales pretendían subvertir las pretensiones del clero, los censores y otras autoridades morales que conservaban poderes de coerción sobre la vida y el espíritu. Antes de unirse a sus filas, Milton puso a los censores en su sitio resaltando la subjetividad de los criterios que aquéllos aplicaban: «Cualquier cosa que no fuese de su agrado sufría la condena de sus prohibiciones o era incluida en el purgatorio de un Índice». Spinoza condenaba el fanatismo religioso por cuanto éste pretendía «hacer vivir al resto del mundo de acuerdo con sus fantasías». Locke se preguntaba si era justo que los hombres «impusiesen, como si fuese autoridad divina, sus propias invenciones e interpretaciones a otros hombres». También Mill redefinió el compromiso religioso como

una preferencia subjetiva, basándose en que la mayoría de la gente no desea perseguir cruelmente a los demás por un mero punto de vista. Por otra parte, es fácil justificar las más horribles atrocidades cuando se invocan valores supuestamente objetivos[6]. En pocas palabras, el énfasis igualitario en la «subjetividad» de los juicios de valor ayudaba a rebajar el totalitarismo moral. El asunto no era destruir la moralidad misma.

La mayoría de los liberales valoraban la libertad de pensamiento, no porque fuesen moralmente escépticos, sino, por el contrario, porque veían en esa libertad la condición indispensable para el descubrimiento de la verdad moral[7]. Los antiliberales temerosos del desacuerdo público, como Schmitt o MacIntyre, son de alguna forma más escépticos en punto a moral de lo que lo fueron Locke o Mill. Además, el escepticismo liberal, en la medida en que pueda decirse que existía, era más político que moral. Los antiliberales blandos, al menos, pasaban por alto esta distinción porque ignoraban el tema de la justificación de la compulsión legal. Los liberales dan por sentado que no siempre puede confiarse en que los funcionarios públicos codifiquen y hagan valer la distinción entre lo moral y lo inmoral —en particular cuando esta distinción conserva un aire marcadamente religioso. Esta desconfianza hizo posible que Beccaria distinguiese entre «justicia divina» y «justicia política», permitiéndole además exigir que se pusiese en práctica esta distinción[8]. La democratización, además, refuerza poderosamente la separación liberal, para ciertos fines, entre moralidad y legalidad. En los regímenes representativos, la minoría no votada debe aceptar la vinculatividad legal de las decisiones de la mayoría, pero (por derecho de la oposición) puede seguir debatiendo la bondad o la rectitud de las decisiones legislativas y a presentar objeciones morales.

Sin embargo, a causa de la desconfianza liberal hacia los detentadores del poder y hacia los compromisos con los derechos de una oposición legal, no podemos concluir lógicamente que los liberales negasen la realidad o la importancia de la distinción sustantiva entre lo moral y lo inmoral, o la relevancia de esta diferencia para la fundamentación de un orden legal aceptable. Ciertamente, no puede acusarse a los liberales de subjetivismo cuando argumentaban, como muy consistentemente hacían, que no es «razonable que los hombres sean jueces de su propio caso»[9]. Al afirmar que la esclavitud es una condición «vil y triste», la frase inicial del *Tratado* de Locke da a entender su compromiso con la distinción no arbitraria entre el bien y el mal. Voltaire, pese a todo su escepticismo, afirmaba que hay «una moralidad», de contenido humanístico, inscrita «en el corazón de todos los hombres»[10]. Debería ir de suyo que la deontología kantiana y el utilitarismo de Mill, por no hablar del nihilismo, son incompatibles con el «escepticismo ético absoluto», pese a que eso es precisamente lo que los antiliberales suelen argüir.

Si el subjetivismo moral eleva las meras preferencias a la condición de justificación última del comportamiento, los liberales no han sido jamás moralistas subjetivos. Por la misma razón, es un error suponer que el liberalismo implicaba el desencadenamiento irreflexivo de las bajas pasiones, o el completo derrumbamiento de la autocontención. Nietzsche, que atacaba al liberalismo por el lado contrario, aporta en este caso un correctivo útil. Renegaba del liberalismo a causa del corsé igualitario que imponía a la voluntad de poder de los individuos. Denunciaba al liberalismo como una forma tullida de moralidad gregaria. Era una victoria de los débiles sobre los fuertes, de los enfermos sobre los sanos. Prolongaba el propósito cristiano de eliminar a la raza de los amos de la faz de la Tierra. ¿Por qué si no habrían elevado los liberales «la abstención de herirse unos a otros» a principio moral fundamental de la sociedad moderna?[11]. En su estilo característicamente monótono, Locke escribió que «nadie debería atentar contra la vida, la salud, la libertad o las posesiones

de los demás». Nietzsche concluye, con algo de razón, que el liberalismo era una filosofía de la renuncia a uno mismo. Los liberales, sin excepción, insistían en que «toda persona privada que entra en sociedad y se inviste de poder soberano *renuncia* al derecho a declarar la guerra, que pervive por naturaleza en todos los individuos»[12]. Así pues, desde un punto de vista nietzscheano, los liberales no eran capaces de apreciar el esplendor y la ferocidad naturales de los tipos humanos más sublimes. Los liberales se aferraban a la «seguridad» que los nobles paganos despreciaban.

Incluso quienes, como Mill, tenían en estima la propia expresión y desarrollo más que la seguridad, se empeñaban en exigir a los miembros poderosos de la sociedad que olvidasen sus deseos de infligir dolores físicos al pueblo que despreciaban. Todo el mundo puede y debe buscar el beneficio personal, siempre que no lo haga valiéndose de la agresión física o el delito. Nietzsche adopta un punto de vista diferente. Impedir la carnicería de los inocentes, evitar que los fuertes masacren a los débiles es obstaculizar la expresión espontánea del instinto humano. La vida es en esencia rapacidad, violencia y crueldad voluptuosa[13]. El liberalismo es, por consiguiente, una forma inteligente pero degenerada de repudio de los instintos humanos vitales. Es la negación de la jerarquía natural. Ha llevado al empequeñecimiento y a la homogeneización del hombre europeo. El liberalismo domestica. El resultado descorazonador de su triunfo cultural es, para los nietzscheanos, que los individuos modernos ya no muerden.

En última instancia la presentación nietzscheana de la automutilación liberal no es más satisfactoria desde un punto de vista intelectual que la idea liberal de la falta de contención que propagan los antiliberales de vocación conservadora. Pero resulta útil, por cuanto llama la atención sobre el elemento restrictivo o incluso antindividualista del liberalismo mismo. El mito del estado de naturaleza es un monumento a la idea liberal de la moderación personal. Para vivir civilmente los individuos han de reprimir su «derecho a […] ser los ejecutores de la ley de la naturaleza». La diferencia esencial entre estado de naturaleza y sociedad civil es que los miembros de la sociedad están obligados políticamente, en ocasiones, a hacer lo que no quieren hacer. El pacto carecería de sentido si los individuos se uniesen en sociedad para hacer únicamente lo que deseasen personalmente o juzgasen justo en un momento dado. Como diría Kant, los individuos deben renunciar a su «bárbara libertad» a fin de alcanzar la tranquilidad y la seguridad en un Estado legal y constitucional[14]. Paradójicamente, el ideal de la autonomía moral sólo podrá realizarse políticamente si los individuos renuncian a sus anárquicos hábitos de autodefensa. Darse a uno mismo legislación no implica consentir automáticamente las meras preferencias. Por ejemplo, los seres humanos sólo pueden empezar a pensar por sí mismos si dejan de vengar por propia mano las injurias recibidas, o dejan de arrogarse tal derecho.

Al subvertir las afirmaciones tradicionales de los liberales conservadores, Nietzsche demuestra sin pretenderlo que la autocontención es fundamental para la teoría liberal y la sociedad liberal. Ésta es, por supuesto, la misma lección que extrajimos de *Politics* de Unger, un libro de inspiración nietzscheana. Ciertamente la existencia de la autocontención liberal es, o debería ser, algo obvio. No le está permitido a los ciudadanos liberales perseguir a los grupos débiles por razones religiosas, imprimir libelos sobre los demás, o gritar «fuego» en un teatro atestado. Quienes pierden las elecciones deben aceptar decisiones que les disgustan y, sobre todo, deben abstenerse de emplear la violencia. Los individuos no pueden optar por desobedecer las leyes por la sola razón de que les parezcan estúpidas o imprudentes. Por último, el orden social es posible, pese a todas las discrepancias de ideas en lo relativo a la felicidad, porque todos los grupos practican la tolerancia mutua. Desde una orientación

comparativa y aún nietzscheana, deberíamos recordar que las sociedades preliberales no eran precisamente modelos de autocontención; incluso hoy, en las sociedades no liberales, la violencia machista desatada a gran escala puede observarse con frecuencia.

El tabú de la propia excepción

Respetar el idéntico derecho de los demás a la diferencia y a buscar la verdad moral según la propia idiosincrasia exige un enorme autocontrol. En efecto, no pueden pasarse por alto las múltiples limitaciones que el Estado liberal impone a sus ciudadanos. Con todo, antiliberales como MacIntyre y Strauss parecen negar la existencia de la autocontención liberal. Por influencia del liberalismo, dice Strauss, «la satisfacción del deseo no está ya limitada por la exigencia de la vida buena, sino que se convierte en un absurdo»[15]. Partiendo del supuesto de que las preferencias subjetivas son la piedra de toque último del valor, los liberales, según MacIntyre, llegaban a la conclusión de que todos los deseos humanos tenían igual valor[16]. Este último aspecto es en realidad el decisivo. MacIntyre reproduce aquí una de las tesis fundamentales de una cierta escuela antiliberal. Los liberales, escribe, difundieron la idea de «que los deseos de todos los individuos deben ser igualmente tomados en consideración a la hora de decidir qué es lo correcto hacer». La palabra crucial es «igualmente». Estamos en deuda con MacIntyre por haber sido tan franco. Su protesta se dirige en este caso no contra la subjetividad de los valores, sino contra la igualdad moral de los seres humanos. Lo cual puede decirse aun con más razón de Strauss[17].

Por una vez la acusación se sostiene. Los liberales han estado siempre del lado de las «leyes generales e igualitarias». El Estado debe aplicar equitativa y coercitivamente un único sistema legal a todos los ciudadanos. La «ejecución justa e imparcial de las leyes» es incompatible con el *laissez-faire* y exige que el Estado liberal aporte enormes recursos para capacitar al ciudadano para el ejercicio de sus derechos. Un ejemplo obvio es la financiación pública de la educación; otro, un sistema legal fácilmente accesible. Blackstone, por ejemplo, se jacta, al modo liberal, de que «los tribunales del rey están abiertos para que todas las personas reciban justicia de acuerdo con las leyes del país»[18]. Puede que el acceso igualitario a la ley que ofrece el Estado sea una tradición inglesa. Pero se ha preservado, admirado e imitado en el extranjero por su corrección moral.

Lo que subyace al legalismo liberal no es en realidad una tradición local, sino una norma sustantiva de equidad. Todos los clásicos reconocen que el dogma de la igualdad ante la ley es un principio moral innegociable. Dejan margen al conflicto entre ideales personales (lo bueno), pero insisten en la unicidad de la norma social que ha de hacerse valer (lo justo)[19]. Por tanto, es muy poco razonable denominarles, al modo antiliberal, como subjetivistas radicales o «escépticos morales absolutos». Como la mayoría de las obras liberales, los *Dos tratados* de Locke puede interpretarse como un manifiesto contra el particularismo. Desde el punto de vista del puro interés propio es preferible beneficiarse de la autocontención de los demás que disfrutar de la propia falta de autocontención. «Si fuese posible —escribe Beccaria—, todos preferiríamos que los pactos que obligan a los demás no nos obligasen a nosotros mismos; todos tendemos a hacer de nosotros mismos el centro de todo nuestro mundo»[20]. Pero la poderosa norma central de la moral liberal *(la prohibición de exceptuarse a uno mismo)* descarta tal ordenamiento autocentrado o hiperindividualista. En esto consiste la esencia ética del liberalismo: los ciudadanos deben jugar reglas aplicables

a todos por igual. No hay ni un ápice de anarquismo, nihilismo, egoísmo, atomismo o permisividad libertina en este principio de justicia. Locke articula el universalismo liberal, o norma de la imparcialidad, de un modo muy simple: «En una sociedad civil nadie puede eximirse de las leyes de ésta». Lo que, por supuesto, incluye al rey. No permitir la excepción del propio caso es una norma de la razón en el siguiente sentido: ningún individuo puede presentar una razón que justifique que él deba quedar eximido de las leyes generales que no pueda, a su vez y con idéntica verosimilitud, invocar cualquier otro individuo[21]. Esto es lo que Locke quiso decir cuando escribió que: *«La razón* debe ser nuestro tribunal último y nuestra guía última en todo»[22]. La consecuencia política es que los legisladores «deben gobernar conforme a leyes promulgadas y establecidas que no deben variar en casos particulares». Es una exigencia moral *«una* regla para los ricos y para los pobres, para los favoritos de la corte y para el campesino del arado»[23].

Montesquieu formuló la prohibición de la propia excepción del siguiente modo: «Si un ciudadano pudiese hacer lo que [las leyes] prohíben, no tendría ya libertad, pues el resto de sus conciudadanos tendría la misma prerrogativa». Es este un argumento moral, no una predicción empírica. Lo que significa que el ciudadano que viole la ley *carecerá de justificación* para afirmar que los demás deberán obedecerla. Un sistema liberal, según Blackstone, requiere de «una conformidad general en todos los órdenes y niveles con aquellas reglas equitativas de la acción por las que el más ínfimo de los ciudadanos recibe protección frente a los insultos y la opresión de los ciudadanos más importantes». Y también Smith elogiaba «esa administración imparcial e igual de la justicia que hace de los derechos del más ínfimo de los súbditos británicos algo respetable ante los más importantes». Nadie puede pretender para sí un derecho que otro no pueda pretender con la misma justificación. Una vez más, Nietzsche, al atacarlo, atrae la atención sobre esta verdadera esencia moral del liberalismo. Execra de John Stuart Mill de este modo: «Me horroriza esa vulgaridad suya que le lleva a afirmar que “lo que es justo para mí es justo para otro”»[24].

La acusación de que los liberales eran subjetivistas axiológicos ha parecido siempre notable en el caso de Kant. En este asunto, Kant se aparta, en verdad, muy poco de sus predecesores liberales: «Nadie puede obligar legalmente a otro sin someterse a la vez a la ley que exige que él mismo pueda ser obligado del mismo modo por otra persona». Ésta es la esencia del asunto. El hombre es un animal parcialmente racional, decía Kant, y por ello todos los seres humanos reconocen que las leyes deberían aplicarse a todos del mismo modo. Aceptan, en el pensamiento al menos, «el principio de la *igualdad* legal para todos (en tanto que ciudadanos)». No importa qué diferencia pueda haber entre las posesiones de unos y las de otros, pues «todos serán iguales ante la *ley* en tanto que súbditos». Pero el hombre no es enteramente racional (en un sentido sustantivo y no instrumental); también él vive bajo la égida de las pasiones irracionales y «abusa de su libertad en relación al resto de los de su especie». En efecto, «le confunden sus inclinaciones animales egoístas de exceptuarse a sí mismo [sich selbst auszunehmen] de la ley donde pueda»[25]. Una presión inteligente ejercida por el Estado liberal deberá corregir o desanimar esa parcialidad innata.

Los liberales subordinan explícitamente el propio interés a una norma de equidad vinculante y susceptible de ser puesta en vigor. La primacía de la justicia en el pensamiento liberal equivale a la primacía de la prohibición de la autoexcepción. Lejos de santificar las meras preferencias, o de abandonar toda «moderación de los apetitos», los liberales contemplaban los deseos con ojos amistosos pero inflexiblemente escépticos[26]. En vez de dejar el instinto humano a merced de sí mismo, el Estado liberal debería controlarlo coercitivamente aplicando una norma igualitaria. Reitero: la norma según la cual uno no

puede hacer excepción de sí mismo no es una opción subjetiva. No es un valor por el que pueda o no optarse como les plazca a los individuos atomizados. La prohibición de hacer salvedad de uno mismo es un criterio por el cual se exige a los ciudadanos liberales que juzguen y contengan sus propios deseos primarios[27]. Las normas universales pueden parecer nebulosas, pero tienen consecuencias legales y políticas concretas. La igualdad ante la ley presupone el principio de que «ningún miembro de la comunidad puede tener derechos prioritarios frente a sus conciudadanos»[28]. La prohibición de los monopolios hereditarios es a la vez la afirmación de la igualdad de oportunidades. La educación universal es otra materialización política del compromiso liberal con la norma de la igualdad. Lo mismo puede decirse del sufragio universal. La toma mayoritaria de decisiones refleja también la norma liberal fundamental. Por estas razones, el rechazo de la propia excepción es el meollo moral del constitucionalismo liberal.

¿Es la neutralidad procedimental una impostura?

Ignorando esta norma moral que forma parte del núcleo de la teoría liberal, los antiliberales atacan con frecuencia la amoralidad del legalismo liberal. «Es un fenómeno notable —escribe Schmitt— que el Estado liberal europeo del siglo XIX se retratase a sí mismo como *Estado agnóstico y neutral* y pudiese haber precisamente en su neutralidad su justificación existencial». Argumenta que el estrecho principio legalista según el cual *pacta sunt servanda* no puede mantener unida a la sociedad, fortalecer la identidad cultural común, o introducir orden en el caos de las lealtades en conflicto. También según Solzhenitsyn, el liberalismo adora las formalidades vacías, «el plano suave y desalmado del legalismo» y desatiende los compromisos morales y emocionales que realmente cuentan[29]. Los liberales sacrifican con frialdad el espíritu a la letra, la sustancia vital a formas frágiles. Las leyes no constituyen una forma de vida, por más que los liberales se obsesionen con la legalidad y el imperio de la ley. De aquí no se sigue, dicho sea de paso, que estos sean indiferentes a las formas de vida.

Desde el punto de vista antiliberal, la primacía del contractualismo y el procedimentalismo del pensamiento liberal tiene muchas consecuencias lamentables. Una de ellas es que el Estado liberal pretende ser «neutral» con respecto a las ideas contrapuestas de la felicidad. No respalda abiertamente una concepción liberal del bien, pero intenta forjar desesperadamente un *modus vivendi* entre grupos rivales partidarios de ideales incompatibles. De acuerdo con Unger, el liberalismo se esfuerza por concebir «un procedimiento legislativo que cualquier hombre, con independencia de sus valores, tenga razones para aceptar». Busca así adoptar «una posición de neutralidad entre los deseos del individuo y los deseos de los diferentes individuos». Esta «neutralidad» altruista es a la vez un signo de la bancarrota moral del liberalismo y de su candidez política, pues no existe algo así como «un punto neutral, arquimédico». Por más que cualquier régimen se comprometa con la neutralidad, «preferirá ciertos valores sobre ciertos otros». Sandel argumenta del mismo modo. Nos dice que América, al contaminarse de liberalismo, ha degenerado en una «república procedimental»[30]. Esta afirmación resulta difícil de entender desde la ciencia política o la historia social. Ejerce una atracción obvia sobre algunas personas por cuanto constituye una protesta contra una decadencia moral inespecífica que la teoría kantiana habría deslizado en la sociedad.

Atacando a la neutralidad liberal del modo mencionado, los liberales unen dos afirmaciones contradictorias. Una enuncia que la neutralidad frente a las diferentes concepciones de la vida buena es imposible: los regímenes liberales favorecen ciertas alternativas y dificultan otras. La otra enuncia que la neutralidad es perniciosa, un ignominioso desbarrancarse en la confusión, un el lavarse las manos, una desorientación moral[31]. Los liberales son incapaces de ser moralmente neutrales (toman partido) y son incapaces de comprometerse moralmente (se abstienen de tomar partido)[32]. Los antiliberales reconcilian estas dos acusaciones aparentemente incompatibles como suelen hacerlo. Aducen que los regímenes liberales son malos porque son incapaces de comprender su falta de neutralidad, siendo por ello incapaces de dar vigencia a sus compromisos subyacentes con el vigor necesario. El liberalismo no se *comprende* a sí mismo, por lo que no logra *ser* él mismo en un sentido saludable. Pero esta tardía y acrobática ocurrencia no ha acercado a los antiliberales al sentido común.

Quiza debería reservarse el concepto de «neutralidad» a los asuntos exteriores. Si Suiza puede afirmar que es un país neutral, las decisiones que toma un tribunal en un Estado liberal no son realmente neutrales respecto de las partes en litigio. Después de todo, una de las partes gana y la otra pierde. Por tanto, en rigor, Unger tiene razón; la neutralidad es imposible: «Tan pronto como se alcanza el nivel de la regulación completa de la conducta nos vemos forzados a preferir algunos valores frente a otros»[33]. No obstante, la imparcialidad o la equidad encuentra acomodo entre las facultades humanas. No hay ninguna ingenuidad o falta de realismo en la defensa humeana o smithiana de «la administración *imparcial* de la justicia»[34]. La neutralidad en un sentido plausible no debe entenderse *in abstracto* sino en contextos específicos, como imparcialidad entre partidos concretos o equidad frente a ellos. Un protestante cuya propiedad hubiese sido salvada por la promulgación del Edicto de Nantes no se habría dejado impresionar por una «prueba» filosófica de que la imparcialidad es lógicamente imposible.[35]

Es verdad que los liberales pusieron gran énfasis en «las formas establecidas de la justicia». Alentaron la república procedimental en este sentido modesto. Montesquieu escribió que los partidos siempre se sentirán frustrados por los retrasos de procedimiento de cualquier tribunal de justicia. Pero los retrasos procedimentales son el precio que los ciudadanos tienen que pagar por la libertad. Retrasos tan exasperantes ofrecen una oportunidad imprescindible para reconsiderar los principios legales, revisar los hechos, corregir las primeras impresiones y enfriar las emociones encendidas. Las pegas y obstáculos legales ayudan a las criaturas irracionales y tendenciosas a ser algo menos irracionales y tendenciosas cuando se despliega toda la fuerza del Estado para aplastar la vida de un individuo[36].

Tal como este ejemplo sugiere, es incorrecto decir que el liberalismo se aferró al procedimentalismo para excluir los principios morales sustantivos. La regla de las mayorías puras, a la vez que materializa una norma igualitaria, es un método electivo compatible con gran número de decisiones concebibles. El mayoritarismo, aunque participatorio, *es* procedimental. Uno de sus principales atractivos es el de no estipular de antemano el contenido de las decisiones que acabarán por tomarse. En la medida en que contiene una alta dosis de mayoritarismo, también el liberalismo se niega a apoyar políticas específicas antes de tiempo. En vez de eso, crea una estructura constitucional en cuyo seno los ciudadanos pueden debatir, optar y repensar sus metas.

Sin embargo, el liberalismo no es ni enteramente mayoritarista ni enteramente procedimental. Impone importantes restricciones a la regla de la mayoría. Por ejemplo, la

mayoría no puede silenciar a las minorías vencidas en las elecciones o impedirles criticar las decisiones de la mayoría o intentar dar la vuelta legalmente a pasados resultados electorales. No debería sorprendernos, por tanto, que los procedimientos adoptados por los liberales, lejos de ser amorales o moralmente neutrales, pretendan influenciar de un modo relevante el contenido moral de las decisiones tomadas. El cuento de James Harrington de las dos niñas que han hecho un pastel es un ejemplo perfecto de liberalismo en este sentido. Una de las niñas corta el pastel en dos pedazos; la otra es la primera en elegir su trozo. El procedimiento es justo por sí mismo; pretende producir un *resultado* justo. La imparcialidad liberal, lejos de ser hueca, carente de contenido o moralmente vacua, es, pues, una rotunda expresión más del compromiso liberal con la idea igualitaria de la justicia.

Los argumentos liberales en favor de la separación de los poderes refuerzan este punto. La separación de los poderes no pretende únicamente limitar el poder del gobierno. Pretende también influenciar la *clase* de decisiones que tomará el gobierno. Cuando se divide las funciones de un gobierno, cada cuerpo gubernativo sólo puede actuar en cooperación con los demás. A su vez, sólo puede lograr tal cooperación cuando sus acciones son equitativas y conformes a la ley reconocida. Tanto Locke como Montesquieu son explícitos a este respecto. Si los legisladores tomasen el poder para dar vigencia a la ley podrían sentirse libres para elaborar leyes opresivas e injustas. Al separar al legislativo del ejecutivo, el constitucionalismo liberal pretende cortar de raíz la aprobación de tales leyes. Puesto que es otro quien dispone del poder de promulgar las leyes, los legisladores no harán, presumiblemente, leyes que no quieran que se les apliquen a ellos mismos. Por tanto, la separación de los poderes, pese a su formalismo o procedimentalismo, hace menos probable la autoexcepción. Su proposito es moral en un sentido sustantivo. Pretende elaborar leyes más moderadas y justas[37].

Los antiliberales atacan la idea de la neutralidad de un modo históricamente inadecuado que entraña asimismo un mensaje sórdido. Imponer la intolerancia a los intolerantes es una forma de intolerancia, y una forma de intolerancia merece otra. Kant escribió que es obligación del gobierno «parar a cualquiera que impide a los demás por la fuerza trabajar lo mejor que pueden para definir y promover su salvación»[38]. Los antiliberales niegan que haya algo de imparcial en esa acción. Dan a entender que no hay diferencia alguna entre imponer las creencias de un individuo a los demás por la fuerza y que un gobierno democrático impida por la fuerza que alguien imponga sus creencias a los demás por la fuerza. Cierto que no tendríamos por qué querer que se diga que este último caso es perfectamente «neutral». Podemos deshacernos de la palabra «neutralidad»; sin embargo, si lo hacemos, tendremos que encontrar otra palabra (¿«imparcialidad»?) para retener la importante distinción que nos ocupa.

En la tradición *politique* además de la injusticia los liberales se preocupaban de cómo impedir que el conflicto moral degenerase en violencia de masas. Ofrecieron dos soluciones: la secularización de la política y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Grupos diversos pueden definir la felicidad de modos diversos, siempre que todos acepten la norma liberal de la justicia: la no autoexcepción. Hasta cierto punto, esto significa que el Estado liberal intenta imponer ideales personales a sus ciudadanos: razonabilidad, aceptación de la diversidad y negativa a recurrir a la violencia en la resolución de las disputas. Por otra parte, se da un amplio margen a individuos y grupos para que busquen la felicidad por sus propios caminos.

La justicia es posible, aun cuando la neutralidad perfecta y pura no lo sea. La *neutralidad selectiva* no tiene nada de inconsistente o de políticamente inestable. Los

regímenes liberales se sustraen de algunas cuestiones morales, pero no de todas. Por un lado, la constitución obliga al gobierno a mostrarse indiferente ante las opciones individuales por una u otra Iglesia (el bien). Por otro lado, el gobierno no es ni neutral ni imparcial ni indiferente con todo un conjunto de opciones morales de los individuos (lo justo). Para retomar el ejemplo más obvio: el asesinato es malo, legal y moralmente. El Estado liberal no se comporta con «neutralidad» en relación con las preferencias de los asesinos y sus víctimas. No mantiene una política de «no injerencia» ni sigue el principio hipersubjetivista de *chacun a son goût. Los* liberales no creían que el gusto por asesinar fuese tan respetable como el gusto por no ser asesinado. Tal como lo plantea Locke, el asesino «ha declarado la guerra a toda la humanidad con la violencia injusta y la matanza que comete con otro y, por tanto, puede ser destruido como lo es el león o el tigre, bestias salvajes con las que los hombres no pueden vivir en sociedad ni sentirse seguros»[39]. La «neutralidad» del Estado liberal dista, pues, de ser absoluta. Las autoridades liberales no tratan con indulgencia a aquellos que se excluyen con violencia de las normas comunes. La tolerancia con las diversas ideas de felicidad es absolutamente liberal. La intolerancia para con aquellos que rechazan la norma nuclear del liberalismo, para con aquellos que hacen una flagrante excepción de sí mismos, es también absolutamente liberal.

¿Primacía de lo instrumental sobre las relaciones morales?

Según Taylor, el «liberalismo procedimental» es «la fórmula de la sociedad instrumental». También este reproche es frecuente. Unger, por ejemplo, concede que «de la concepción instrumental del conocimiento» de la que participa el pensamiento liberal se sigue «una perspectiva manipuladora de la acción». En otras palabras, «la racionalidad instrumental» lleva al «creciente control tecnológico de la naturaleza y las relaciones sociales». De modo análogo, «la postura manipuladora con respecto al mundo natural», característica de la ciencia moderna, fomenta «la postura manipuladora con respecto a la sociedad» que es propia del liberalismo. MacIntyre tiene en mente algo semejante cuando denuncia «la predominancia del modo manipulativo de nuestra cultura»[40]. Se nos pide que creamos que en una sociedad verdaderamente liberal los individuos no se comunican unos con otros como iguales, comparten experiencias, envejecen juntos o cooperan para conseguir fines morales comunes. Muy al contrario, se miran unos a otros con suspicacia, como herramientas al servicio de su egoísmo y, por lo general, de sus propósitos materialistas. Sin embargo, asociar el liberalismo al incremento de las relaciones instrumentales o manipuladoras es poco satisfactorio desde varios puntos de vista.

En primer lugar, las relaciones instrumentales no las introdujeron en la sociedad los teóricos liberales ni siquiera los admiradores de la ciencia moderna. Un ejemplo típico es el de *Corintios* 1, 11:3-16: «No fue creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón». Los liberales no inventaron la dominación, la explotación, la intimidación, el presionar, o el terror. Del mismo modo, tampoco inventaron la guerra, en la que la vida de los individuos se sacrifica de modo calculado en el altar de los fines políticos[41]. Por último, la esclavitud puede verosímilmente considerarse la más instrumental de las relaciones humanas. Pero los grupos predadores redujeron a sus vecinos débiles y conquistados a la condición de bienes útiles mucho antes de que el liberalismo apareciese en escena. Fueron los liberales quienes condenaron esta antigua práctica social.

La política de Locke, de hecho, se funda en la negativa de que «hemos sido hechos para el uso de unos por otros». Los padres no son los dueños de sus hijos, explicaba enfáticamente. De modo semejante, cuando se castiga un delito, nadie tiene derecho «a *usar* a un criminal […] según los calores de la pasión o la extravagancia ilimitada de su propio capricho». Ningún lector de las *Cartas persas* de Montesquieu sacaría la conclusión de que los liberales admiraban las relaciones instrumentales. Los eunucos de Usbek son retratados como meros instrumentos y por consiguiente como la quintaesencia del envilecimiento humano. Smith argumentaba explícitamente que no se puede tratar a la gente como a «piezas en un tablero de ajedrez». El requerimiento kantiano de considerar a los demás «nunca como simple medio, sino siempre como fin» porque lo perfectamente antiinstrumental era siempre perfectamente liberal[42]. Todos los liberales clásicos concedían que los ciudadanos no debían ser tratados como meros instrumentos o materiales en manos de sus gobernantes.

En efecto, ninguna ideología política ha tomado jamás una posición tan severa contra las relaciones instrumentales como el liberalismo. Los individuos no deberían ser juguetes de su familia, grupo, Iglesia, Estado o superiores sociales. Las mujeres jóvenes tienen valor moral, por ejemplo, incluso si no sirve a su grupo procreando hijos. Esta desinstrumentalización del individualismo es de lo que Taylor se mofa como «atomismo». Pero no hay en ello nada viciosamente autocentrado, al contrario de lo que afirma, porque se pretende que se aplique por igual a todos los individuos.

Además los antiliberales caen en la incoherencia cuando acusan al liberalismo de favorecer las relaciones instrumentales, culpándolo al mismo tiempo de defender los derechos individuales y promover el escepticismo. La oposición a los derechos liberales no puede reconciliarse con un odio sincero a la manipulación[43].

Después de todo, los deseos se idearon para evitar la manipulación opresiva e indeseada, mientras que el escepticismo político se dirigió contra las injerencias manipuladoras de los censores y demás vates autoproclamados del espíritu.

La asociación del liberalismo con el pensamiento instrumental no contiene un ápice de verdad. Los liberales se mofaban de los monjes y los aristócratas que nunca habían aportado nada de *utilidad* a la sociedad. En términos más generales, los liberales admiraban lo útil frente al derroche, lo sagrado y lo meramente tradicional. También insistieron en el pensamiento de los medios y los fines como una técnica para limitar y racionalizar los poderes arbitrarios del Estado.

Locke escribió: «Si algo no es útil para la comunidad […] no podrá ser después establecido por la ley»[44]. La intolerancia religiosa carece de utilidad política, y por tanto está completamente fuera de lugar. En otras palabras, Locke vinculaba el pensamiento instrumental al gobierno limitado[45].

Las únicas razones legítimas para el castigo son «la reparación y la represión». El castigo debería ser útil al público. No debería convertirse jamás en un vehículo para el odio privado y debería siempre aplicarse con un espíritu desapasionado y calculador. Éste es uno de los asuntos centrales de *De los delitos y las penas* de Beccaria. Exigir la *utilidad* del castigo equivalía a exigir que fuese menos arbitrario y menos severo. Beccaria tuvo la precaución de definir la utilidad de un modo negativo: no es la bondad divina, sino la bondad desde un punto de vista humano y por ende limitado. Este enfoque instrumental de la pena se equilibraba con consideraciones no instrumentales. Todos los liberales, incluido Beccaria, concedían que la pena sólo es aplicable a quien viola la ley. Kant formuló este argumento antiinstrumentalista con excepcional claridad: «el castigo judicial no podrá usarse jamás como un medio para procurar algún otro bien al criminal mismo o a la sociedad civil, sino

que deberá imponérsele en todos los casos en razón de que ha cometido un delito»[46].

Capítulo 16

¿DELITOS DE LA RAZÓN?

Los antiliberales suelen asociar el liberalismo con el racionalismo extremo. Se dice que los racionalistas creen que la razón humana tiene fuerza suficiente para construir un proyecto realizable del mejor orden social posible y que mediante argumentos racionales puede persuadirse a la gente de que acepte ese proyecto. Los críticos del hiperracionalismo argumentan que la razón es demasiado endeble para tal tarea, dada la complejidad de la vida social y que la gente se dejará más probablemente arrastrar por la pasión y el interés que por argumentos racionales. La respuesta más directa a esta acusación es que los liberales no eran hiperracionalistas. Algunos, en efecto, eran antirracionalistas precisamente en este sentido, en particular los seguidores de Hume, como por ejemplo los constitucionalistas americanos. Sin embargo, para responder más extensamente tenemos que fijarnos en las dos versiones más populares de esta acusación, una dirigida contra la Ilustración en general y otra contra la ciencia natural en particular.

La dialéctica de la Ilustración

Según Schmitt, la Ilustración era profundamente hipócrita: «La más terrible batalla se libra hoy en nombre de la paz, la más odiosa opresión se lleva a cabo en nombre de la libertad y la más terrible inhumanidad se inflige en nombre de la humanidad». Al parecer, los ideales del liberalismo conducen a su opuesto exacto. De nada vale argumentar que los liberales *tuvieron la intención* de crear una sociedad decente; lo que en realidad engendraron fue el desastre humano.

Esta paradójica afirmación, que ha influido profundamente en el debate sobre el liberalismo, presenta variedades modestas y extremas. Una versión extrema es la que apadrinó Rousseau. Parafraseando el *Primer discurso,* Strauss afirma que «la Ilustración preparó el camino al despotismo». Otra de las fuentes de la acusación de que el racionalismo engendra el desastre político puede rastrearse en Maistre y Louis de Bonald. Ambos fueron propagandistas eficaces y difundieron con éxito el mito del vínculo causal directo entre la actividad de los filósofos del siglo XVIII y el Reinado del Terror. Resulta asombrosa la acogida que despertó esta idea inverosímil entre los antiliberales posteriores. Conscientemente o sin reparar en ello, Lasch, por ejemplo, se hace eco de estos teóricos católicos antiilustrados. Acepta que «el terror revolucionario fue quizá el legado más duradero de la Ilustración». Una vez puesta en circulación, la idea de una «dialéctica de la Ilustración» fue capaz de sostenerse a sí misma, aparentemente gracias a su aire de paradójica profundidad. Como heredero consciente de esta tradición católica decimonónica, Unger detecta una afinidad oculta entre la racionalidad y brutalidad. Escribe impasible que «el legalismo y el terrorismo, el compromiso con las reglas y la seducción de la violencia son hermanos enfrentados, pero hermanos a pesar de todo»[1]. Otro ejemplo aún más notorio de esta afirmación común lo constituye la idea de Michel Foucault de que el maltrato físico y psicológico infligido a los perturbados mentales era una consecuencia lógica de la idea moderna de razón.

En el panorama americano, los argumentos en favor de la dialéctica de la Ilustración

presentan muchas formas. En una versión el liberalismo destruye la religión conduciendo al innato idealismo humano al utopismo político, es decir, a la clase de violencia revolucionaria que destruye las instituciones liberales. No bien se libera el individuo del freno de la religión cuando enloquece. Según otra versión, el progreso científico conduce a la especialización, la especialización al olvido de todo fundamento, el olvido de los fundamentos a la erosión de la civilización y por ende al fin del progreso.

La versión de MacIntyre de la dialéctica de la Ilustración es característica de otras muchas. Quienes critican la identidad grupal heredada y las creencias religiosas incuestionadas, dice, son incapaces de sustituir lo que derriban. Kant y otros intentaron establecer principios morales universales referidos a la totalidad de los seres humanos con independencia de su herencia cultural o grupo social. Pero su antilocalismo exigía demasiado (¿o demasiado poco?) de los seres humanos y estaba destinado al fracaso. Tras la inevitable derrota de la ética liberal-cosmopolita el «postilustrado» medio habiendo sido bárbaramente desalojado de su nido tradicional y privado de su vía moral tradicional se veía lógicamente empujado al nihilismo. La capacidad racional de destruir normas morales pero no de crearlas explica por qué una figura como la de Nietzsche apareció en un lapso tan ilógicamente corto después de Kant[2].

Al estilo maistreano, Unger acusa a la ciencia empírica de envilecer a la humanidad. Explica también que el liberalismo nació «revelándose contra las antiguas pretensiones de la teología». El secularismo militante, por tanto, fue el disparador de la dialéctica de la Ilustración. El liberalismo preparó el terreno de «la deificación de la humanidad» vaciando los cielos[3]. Unger descubre este vicio en Marx, del mismo modo que Maistre lo había censurado en Robespierre. El liberalismo desemboca de un modo natural en una inefable arrogancia humana y con el tiempo al Terror.

¿Debemos tomarnos en serio la afirmación de que cuando se lleva la Ilustración demasiado lejos algo terrible ha de suceder? Una conclusión como ésta no es tan inevitable como los antiliberales pretenden. En primer lugar, la *derrota* de las fuerzas liberales francesas fue seguida del Terror de 1793-94. Culpar al liberalismo del jacobinismo equivale prácticamente a culpar a la víctima[4]. Además, después de 1793, las obras del liberalismo francés no tuvieron problema en criticar a Robespierre con categorías puramente ilustradas: era un sacerdote secularizado, un fanático, un zelota, un entusiasta. De hecho, los jacobinos más importantes dieron pocas muestras de una excesiva, o aun modesta, racionalidad. Bien visto, la asimilación contrarrevolucionaria de la libertad al terror, de la razón a la barbarie equivale a una falacia *post hoc, ergo propter hoc.* Pese a que el Terror siguió a la Ilustración, no fue el éxito de ésta lo que lo hizo nacer. Podría incluso ser que hubiese nacido de la falta de arraigo de la Ilustración.

Con respecto al socavamiento de la religión, los acusadores afirman que el escepticismo para con las normas religiosas destruyó la confianza social. Para responderles debemos preguntar: ¿cuándo y dónde germinó la confianza social? ¿Hasta qué punto eran estables y ordenadas las sociedades tradicionales que había «endurecido» la religión? Parecería que en la Edad Media las masas populares hubiesen sido fervientes creyentes bajo el férreo control de la tradición. Con todo, sus vidas fueron cualquier cosa menos idílicas y pacíficas. ¿No se sublevaron jamás? Quienes perpetraron la masacre de la Noche de San Bartolomé, ¿eran tipos secularizados que habían perdido el anclaje moral en la fe tradicional? ¿Y los inquisidores? Hacer estas preguntas equivale a responderlas y a darse cuenta que la distinción entre fe y duda no puede trazarse nítidamente como equivalente a la distinción entre moderación y falta de moderación, como a menudo dan por hecho los antiliberales. La

razón es fácilmente comprensible. Los seres humanos, religiosos o no, son aproximadamente igual de proclives a la violencia. Como explica Nietzsche, es más probable que el escepticismo religioso funcione como un sedante social que la religión[5]. ¿Se ha oído hablar alguna vez de un escéptico peligroso? Montaigne por lo menos no era un hombre intimidador. A la inversa, la certeza no ha sido jamás completamente inocua y la duda ha sido pocas veces más peligrosa que el fanatismo o la violencia. Además, la mayoría de la gente es casi siempre incapaz de suspender el juicio. Desde un punto de vista psicológico, el escepticismo es una actitud inestable, difícil de mantener durante mucho tiempo. Así, con toda probabilidad, el escepticismo de masas no llegará jamás a constituirse en un problema social de importancia. Así al menos reza la premisa liberal: la ciega credulidad y la certeza apasionada causarán siempre más problemas a la humanidad que la duda.

Por último, los antiliberales esgrimen la acusación de la especialización: el liberalismo ha empobrecido la vida humana al fomentar una excesiva atención a trabajos sin espíritu que lleva al olvido generalizado de lo más importante. La mejor respuesta a lo anterior la encontramos en *La riqueza de las naciones. Los* teóricos liberales no eran completamente inconscientes de lo problemáticos que resultaban los efectos secundarios del desarrollo que, con todo y bien mirado, siguieron animando. Según Smith, por ejemplo, la división del trabajo (estimulada por la apertura de nuevos mercados capaces de absorber la producción de bienes) tenía, además de beneficios, costes humanos. Su análisis de esta materia es una buena muestra del elevado realismo de la tradición liberal, lo cual ha sido ignorado por los críticos antiliberales. La división del trabajo produjo un crecimiento enorme de la productividad, hizo a los individuos más responsables y mejoró las capacidades necesarias para desempeñar sus tareas. Pero esto no es todo. Según Smith, «quienes se pasan la vida entera realizando unas cuantas operaciones elementales, cuyos efectos probablemente tampoco varían, no tiene oportunidad de ejercitar su entendimiento, o de ejercitar su inventiva para hallar los medios de eliminar aquellas dificultades que no llegan nunca a presentársele. Pierde, por tanto, el hábito de tal ejercicio y por lo general se vuelve tan estúpido como le sea posible volverse a una criatura humana». El desarrollo económico se logra al precio de la «somnolienta estupidez» de los trabajadores, y aun de su «mutilación mental, de su deformidad y su desgracia». Los trabajadores especializados en exceso son «incapaces de disfrutar, o de tomar parte siquiera, en una conversación racional», son incapaces de formarse un juicio sobre sus asuntos privados y se muestran completamente ignorantes «de los intereses altos y extensos de su país»[6]. Como respuesta a este estado de cosas, Smith no abogó, ciertamente, por la abolición de la división del trabajo. Lo que propuso en lugar de tal fue la creación de un sistema educativo público y subvencionado por el Estado. Esta propuesta simboliza apropiadamente la verdadera dialéctica de la Ilustración, el intento de resolver los problemas del liberalismo con medios liberales, que es algo muy distinto de lo que los antiliberales tienen en mente.

La acusación contra la ciencia moderna

Una perspectiva científica del tipo que Smith admiraba ayuda a distanciarse de las comunidades particularistas. Por esto mismo, no extrañará que muchos de los antiliberales de quienes nos hemos venido ocupando hasta ahora hayan expresado reticencias respecto de la ciencia. Muy significativamente, suelen presentar al liberalismo como la expresión política

de la visión científica del mundo[7]. Maistre y Schmitt lo hacen, como también MacIntyre, Unger y Strauss. Su querella con la racionalidad científica, completamente ajena al marxismo, es un aspecto esencial de su disgusto por las ideas y las políticas liberales. Afirman que la ciencia destruye el sentido, o al menos priva a la humanidad de ilusiones consoladoras. La ciencia arranca a la gente de sus modos de vida, dado que pretende validez universal. Lo que más ofende de la ciencia a los antiliberales es lo que toman por su arrogante deificación del hombre. Proclaman que los científicos juegan a ser Dios. Según Martin Heidegger, por ejemplo, el hombre de la era tecnológica «se eleva hasta la posición de señor de la Tierra»[8]. Con un mismo espíritu, Solzhenitsyn relaciona la revolución científica con el «antropocentrismo». El racionalismo moderno que culmina en la ciencia natural atribuye soberanía al sujeto y da por sentado que «el hombre está por encima de todas las cosas». El pecado de la ciencia radica en el humanismo que lleva implícito. Presupone que «yo —Hombre con H mayúscula— soy la cima del universo»[9]. Del error que supone esta acusación nos hemos ocupado ya.

Unger acusa a la ciencia de llevar a los ciudadanos a no ver en la naturaleza sino la «fuente de los medios que pueden satisfacer sus antojos», un «conjunto de objetos externos cuyo valor estriba en la facultad que poseen de satisfacer los deseos humanos». Diciendo tales cosas habla en nombre de todos los demás. La ciencia no es sino una lucha de poder guiada menos por la curiosidad por el mundo que por la necesidad de «predecir y controlar los sucesos»[10]. No puede, por tanto, sorprender que «el progreso de la ciencia acrecienta más que reduce la extrañeza del mundo natural». En el pensamiento científico-liberal, «el hombre se sitúa ante la naturaleza y la sociedad como el gran manipulador». No percibe límite alguno, no siente ningún temor. La arrogancia intolerable de esta postura no requiere mayor comentario. Y el peligro de traspasar los límites con la ingeniería genética es evidente por sí mismo: «Incluso el nacimiento, la muerte y las formas físicas de la vida humana pueden cambiarse de acuerdo con los objetivos que se deseen»[11]. La proliferación incontrolada de la tecnología, consecuencia lógica de la ciencia, revela que el racionalismo moderno no respeta «la santidad de la naturaleza». También es moralmente repugnante: «La tecnología es el instrumento y la expresión externa de la relación de manipulación que se mantiene con la naturaleza y la sociedad». La degradación última es «el sometimiento de la naturaleza al deseo humano»[12].

Estas palabras de Unger podrían con el mismo título de justicia haber sido las de cualquier otro antiliberal. Ninguno de ellos, hay que decirlo, discrimina con finura entre las ciencias. Cuando impugnan la ciencia en general no explican si están pensando en la física teórica, la meteorología, la biología evolucionista, la geología o la medicina. Pero proclaman una y otra vez que la ciencia moderna es moralmente inútil e incapaz de decirle a la gente cómo ha de vivir o qué ha de pensar. A veces van más lejos e insinúan que la ciencia es esencialmente inmoral.

¿Puede de verdad creerse que la ciencia se arrogue esa importancia prometeica?[13] No exactamente. La Ilustración fue una tradición que exploró los límites de la razón y el conocimiento y enseñó humildad ante los hechos. Insertos en tal tradición, los liberales clásicos pensaban que el hombre es un ser limitado, sujeto a la ignorancia y al error. El método científico, como las formalidades del procedimentalismo liberal, pretende, en parte, compensar la debilidad e imperfección del espíritu. El asunto central de una obra liberal como el *Diccionario filosófico* de Voltaire es la incapacidad de la razón para responder a ciertas preguntas de alcance. La naturaleza de la materia o del alma son inescrutables para el espíritu humano. Los intentos escolásticos de penetrar en la esencia de las cosas fracasaron

porque exigían demasiado de las capacidades cognitivas humanas. Por contra, la ciencia recomienda y genera la facultad de sobrellevar nuestra inevitable ignorancia. Los admiradores de la revolución científica consideraban que la modestia era un deber intelectual, pues el espíritu humano será siempre falible; la certeza no es prueba de infalibilidad[14]. Deberíamos escuchar siempre a nuestros críticos, pues podría resultar que tuviesen razón. La arrogancia puede asignarse razonablemente a los titiriteros religiosos que se fingen depositarios de una rara sabiduría y presumen de decir a la gente cómo salvar el alma. No fueron Galileo o Newton quienes dijeron a los seres humanos que dominasen la naturaleza, sino el Génesis 1:28. Por último, los médicos que tantearon y perseveraron en la experimentación de la inoculación antivariólica no eran megalómanos o vanidosos como los antiliberales, a saber por qué, querrían hacernos creer.

Capítulo 17

LA SUSTITUCIÓN DE LOS ANTÓNIMOS

Los antiliberales no se limitan a descontextualizar el pensamiento liberal. También presentan un contexto falso de fabricación propia, un contexto que da otro sentido a los principios que ellos atacan. Así, la marca definitiva del enfoque antiliberal de la historia del liberalismo es la falacia de la sustitución de los antónimos. Los polemistas con prejuicios contra el pensamiento liberal distorsionan la importancia de las ideas fundamentales del liberalismo sustituyendo los opuestos conceptuales que otorgaban originalmente importancia política a los principios liberales por antónimos de su propia elección, antónimos que los primeros liberales ya habían ignorado o rechazado explícitamente. Se expone, por ejemplo, la idea liberal de la competencia a una comparación degradante con el amor fraternal. Sin embargo, para los liberales clásicos el principal antónimo de competencia no era amor, sino monopolio. Y el monopolio no tiene nada que ver con el amor —como sabe cualquiera que haya estudiado las relaciones de los terratenientes irlandeses con el campesinado de sus tierras, por citar un ejemplo. Recurriendo a la sustitución de los antónimos, los antiliberales han ocultado, pues, el motivo político que llevó a los liberales a propugnar el principio de la competencia. Con tales prestidigitaciones conceptuales, podríamos decir, los siglos XIX y XX han conspirado para tornar ininteligibles los siglos XVII y XVIII.

Los ejemplos de la sustitución de antónimos son legión. Vale la pena examinarlos. Para empezar, los antiliberales contrapusieron confusamente escepticismo a juicio moral. Los contrarios originarios de la duda liberal eran la falsa certeza y el entusiasmo. La propiedad privada no resulta bien parada cuando se la compara con la caridad, pese a que los liberales la veían como una alternativa a la confiscación principesca. Se comparan con desprecio las actitudes instrumentales a las actitudes morales, pero ganan en atractivo cuando se las compara, como se hacía en los siglos XVII y XVIII, con el derroche y la ostentación de la propia condición. De modo semejante, los derechos se comparan desventajosamente con los deberes, oposición que hace parecer a aquellos mezquinos y egoístas. Los opuestos originales de los derechos eran, sin embargo, la tiranía, la esclavitud y la crueldad. No está muy claro por qué tendríamos que pensar que la cruzada liberal contra la opresión tenía un cariz egoísta.

En su intento de desacreditarla teoría liberal, los antiliberales comparan injustamente el contrato o el intercambio con el altruismo recíproco. Pero lo contrario del intercambio mutuo no era la solidaridad, sino una relación en la que una de las partes era sacrificada sin salvedades a la otra[1]. Análogamente, los detractores del liberalismo oponen el ajuste entre intereses al consenso racional —una comparación que hace que cualquiera se pregunte cómo una persona de buena voluntad podría haber defendido jamás la primera alternativa. Originalmente, el antónimo del compromiso fundado en intereses no era, sin embargo, el acuerdo racional, sino la guerra civil. Si se lo considera una alternativa a la matanza impulsada por los ideales, el acomodo impulsado por el interés parece mucho menos innoble. Así es precisamente como les parecía a los liberales europeos de los siglos XVII y XVIII.

Los antiliberales expusieron la máxima supuestamente liberal que reza «Puedo hacer lo que me venga en gana» con la autocomplacencia nihilista al compararla erróneamente con el precepto tranquilizador «Haré lo que la moralidad demande». Pero, originalmente, lo contrario de «Haré lo que me plazca» era «He de hacer lo que mi amo o mi rango social

demanden». Los antiliberales oponen la libertad liberal a la autoridad en general, siendo así que los liberales sólo sentían hostilidad por la autoridad arbitraria. Daban por descontado que la autoridad regida por normas era esencial para la creación y la conservación del orden social justo. Por último, los antiliberales comparan, para empequeñecerlo, al individualismo con la comunidad sin más. El liberalismo no ha tomado jamás partido contra todas las formas de comunidad en general, sino únicamente contra sofocantes o autoritarias, como, por ejemplo, las sectas, los clanes, los sistemas de castas o la vida provinciana[2]. El liberalismo pretendía facilitar la expresión de la identidad cultural en las sociedades heterogéneas reduciendo los niveles de xenofobia y de intolerancia. Por tanto, lejos de ser anticomunitarios, los liberales se esforzaron por crear un tipo específico de comunidad, un tipo de comunidad en el que los ciudadanos pudiesen disfrutar de la cooperación, la interacción y el mutuo estímulo que posibilita un sistema uniformemente impuesto de derechos individuales.

Valiéndose de la sustitución de los antónimos los antiliberales hacen del pasado algo difícilmente comprensible. Desvirtúan las razones de teóricos reformistas inteligentes. Descontextualizándolo, restan radicalidad al liberalismo y oscurecen su interés inicial. Las víctimas más destacables de la sustitución de contrarios han sido, con toda probabilidad, las categorías decisivas del *propio interés* y del *instinto de conservación.* A fin de desacreditar semejantes conceptos, los antiliberales los comparan con la preocupación benevolente por los demás, el espíritu público y la devoción a los ideales morales. Los antónimos que primero les habrían venido a las mientes (por puro sentido común) a los autores liberales son casi universalmente ignorados: el odio por uno mismo, la autodestrucción, la automortificación, el autorrebajamiento y la *incuria sui* —la incapacidad de interesarse por uno mismo. También éstos son «hábitos del corazón». Sometido al asalto combinado de las tradiciones religiosa, autoritaria, romántica, militarista y socialista, el concepto de propio interés adquirió, a finales del siglo XIX, una mala fama completamente inmerecida. Para mayor extravagancia, el propio interés se describe hoy rutinariamente como lo opuesto al interés público, como si hacer algo para uno mismo supusiese necesariamente una falta de patriotismo o una traición al prójimo.

Pese a la mitología predominante, ningún liberal afirmó jamás que el propio interés fuese una *alternativa* al interés público. Todos los liberales expresaron su honda preocupación por los «intereses siniestros», refiriéndose con ello a los intereses privados que se oponen a un trato equitativo para con todo el mundo. Valoraban el propio interés sólo en la medida en que éste fuese regulado por una norma de justicia e incluso entonces sólo porque —como ha mostrado Albert Hirschman— lo concebían como una alternativa práctica a las diversas pasiones y vanidades malévolas, así como a la ostentación de motivos benévolos[3]. Para entender la actitud relativamente amistosa que los liberales mostraron hacia el propio interés sólo tenemos que pensar con atención en el opuesto de esta idea. La repugnancia de sí y la humilde obediencia a la inescrutable voluntad divina no eran las únicas actitudes que los liberales esperaban derrotar. Antónimos igualmente importantes del propio interés eran el privilegio, el paternalismo, la venganza de sangre, la envidia, la gloria militar y la grandiosidad del Estado[4]. Los liberales que mostraban su simpatía por el propio interés no aprobaban el egoísmo radical. En gran medida, se limitaban a proponer que los individuos debían afirmarse a sí mismos de un modo con exclusión de toda agresividad, violencia y brutalidad.

Me apresuro a añadir que la sustitución de los antónimos puede ser un reflejo riguroso de transformaciones sociales. No se trata *meramente* de una falacia intelectual. No siempre se

debe a maniobras de los liberales, o a su torpeza, sino que a menudo resulta simplemente de la evolución del lenguaje y de los asuntos humanos. En muchos casos, su verosimilitud puede explicarse históricamente. Por ejemplo, la contraposición entre mercado y barbarie, pese a haber sido universalmente aceptada en los siglos XVII y XVIII, quedó trasnochada en el siglo XIX. Un importante cambio cultural como éste es fácilmente comprensible. La antítesis mercantilismo/barbarie perdió su contenido a causa de la Revolución Industrial. Las sociedades industriales civilizadas empezaron a dar muestras de ciertos rasgos desagradablemente «bárbaros». El lugar común ilustrado de que el comercio sustituye a la guerra y la tiranía fue penosamente socavado por lo que habría de seguir. De este modo, aunque el siglo XIX malinterpretó al siglo XVIII, malentendidos de esta clase pueden en ocasiones comprenderse como expresión natural de una coyuntura cambiante. Sin embargo, aunque se las explique de un modo convincente, las distorsiones historiográficas siguen siendo distorsiones historiográficas.

La idea de la sustitución de los antónimos puede, finalmente, dar a entender que el liberalismo desempeñó un tiempo un importante papel histórico, pero que ha sobrevivido a su utilidad. Ayudó a derribar supersticiones, romper los monopolios, destruir tradiciones crueles, etc. Pero, una vez vencidos los enemigos originales del liberalismo, ¿conserva éste su *raison d'être?* La respuesta es sencilla: el liberalismo se gana enemigos nuevos todos los días, a la vez que retiene a los antiguos. El fanatismo religioso no ha desaparecido de la faz de la Tierra; tampoco los gobiernos autoritarios, la crueldad judicial, la censura política, las elecciones amañadas y la represión de las minorías. La derrota del fascismo y la caída del comunismo no han dejado al mundo en manos de los liberales. Razón de más para tener claro quiénes constituyen las fuerzas no liberales con las que el liberalismo ha tenido que vérselas en el pasado y con las que tendrá que seguir viéndoselas en el futuro.

CONCLUSIÓN

El estudio precedente ha sido lamentablemente selectivo e incompleto. El puñado de teóricos que he escogido para mi análisis no representa a la totalidad de las escuelas o de los grupos de importancia del antiliberalismo no marxista. El examen detenido de sus obras ha contribuido, con todo, a respaldar mi tesis de partida. En estos ejemplos, al menos, el ataque no marxista al pensamiento y las instituciones liberales ha mostrado cohesión suficiente para permitirnos hablar de tradición. Sus exponentes muestran una sensibilidad común y una tendencia a volver siempre al mismo conjunto de ideas centrales. Puestas una detrás de otra, sus obras parecen extenderse en un único argumento, más que representar una serie de quejas inconexas. Como el liberalismo mismo (y, en realidad, como la mayoría de las tradiciones vigorosas), el liberalismo no marxista contiene una rica diversidad en su unidad de conjunto. Con el transcurrir del tiempo ha experimentado numerosas formulaciones y reformulaciones de mano de una multitud de autores de diferentes países. Pero esta variación es perfectamente compatible con las llamativas continuidades y semejanzas históricas que, bien de modo independiente, bien por mutua influencia, encontramos entre los ataques que las diferentes culturas nacionales han dirigido contra el liberalismo.

Unidad y diversidad en la tradición antiliberal

Los antiliberales (en el sentido en que yo empleo el término) adoptan infaliblemente el punto de vista pesimista o «patógeno» en el análisis de la formación del mundo moderno. Se presentan a sí mismos como críticos totales que, valiéndose del pensamiento, acosan sin cesar al liberalismo desde posiciones supuestamente no infectadas por ninguna variedad de pensamiento liberal. No exigen que la sociedad se mueva hacia formas más igualitarias o democráticas (que se ofrezca una auténtica «igualdad de oportunidades» a los pobres, por ejemplo), como hacen muchos liberales. Por el contrario, suelen descubrir el origen de los males que las sociedades en que viven sufren hoy en un contagio, sucedido en algún momento del pasado, de errores teóricos y filosofía igualitaria y democrática. De este modo, vinculan sus implacables exposiciones de las imperfecciones del liberalismo a una campaña en pro de la salvación social. En su condición de liquidadores de un marco intelectual defectuoso, no se limitan a contradecir las teorías de sus enemigos liberales, sino que nos conducen a los demás a un mundo más saludable, profundo, afianzado y, quizá, más emocionante.

A fin de destacar las variaciones de los estribillos tradicionales del antiliberalismo, me he valido de dos tipologías. He venido sosteniendo que hay antiliberales «duros» y «blandos». Los primeros riñen al liberalismo porque ignora la amarga verdad, los últimos porque ignora las posibilidades halagüeñas. Además, hay críticos que condenan que el liberalismo modere la represión, mientras que otros condenan que la exacerbe. Los primeros profesan el antiindividualismo, los segundos el superindividualismo. Aunque en ocasiones se combinen torpemente, el anti y el superindividualismo se mueven en sentido opuesto. Las diferencias son obvias. A los antiindividualistas les preocupa la permisividad liberal; a los superindividualistas, el conformismo liberal. Los antiindividualistas se quejan de la espantosa falta de represión de la sociedad liberal, mientras que a los superindividualistas nos alertan del exceso de represión. Aquéllos afirman que el liberal es impío o demasiado libre;

éstos, que es aburrido y escasamente libre. Aquéllos alaban los roles sociales convencionales, toda vez que proporcionan orientación moral y sentido de la ubicación; éstos condenan los roles sociales, puesto que son máscaras inauténticas. Arrobados por las profundidades de la autenticidad y de la autoexpresión heroica, los superindividualistas sostienen que el ordenamiento legal del liberalismo aplasta al individuo con sus normas y su procedimentalismo y lo sumerge en la cotidianeidad más baladí. Anhelando seguridad y ubicación, los antiindividualistas, por contra, culpan al individualismo de relajar toda constricción normativa, de aflojar los lazos sociales y de privar de rumbo a la gente, abandonándola a la deriva. Por último, los superindividualistas emparentan el liberalismo con la desaparición de la duda y la disidencia inconformistas, en tanto que los antiindividualistas le culpan del desmoronamiento del consenso real.

Pensemos una vez más en los antiindividualistas, duros o blandos. Enemigos severos o afables del individualismo, afirman al unísono que los liberales no se aperciben de la importancia de la vida grupal. Pero los antiindividualistas de uno y otro credo reprochan cosas distintas y piensan en grupos diferentes. Los antiliberales «duros» —como Schmitt— consideran que los grupos son un peligro. Los antiliberales «blandos» —como MacIntyre— consideran que los grupos son una fuente de entusiasmo y de sentido. Los primeros se detienen en la aspereza de la realidad, que los liberales cosmopolitas ignoran peligrosamente. Los últimos resaltan el consuelo de los vínculos morales, que los liberales cosmopolitas menosprecian y, por ende, socavan. Los duros piensan que la lucha entre grupos de solidaridad es la realidad primera de la vida política. Los blandos (o comunitaristas) poetizan las «raíces» perdidas sin ocuparse demasiado de los problemas que puedan plantear la rivalidad y la hostilidad entre comunidades. Los antiindividualistas intransigentes se ocupan siempre del fenómeno de la integración en relación con el de la marginación. No pasan jamás por alto el lado oscuro de la solidaridad: la despreocupación por quienes no forman parte del grupo y aun hostilidad hacia éstos. Reconocen que un sentido exacerbado de la lealtad supone un sentido exacerbado de la traición. Por contra, los críticos más tolerantes del individualismo imaginan a su amada comunidad ubicada en un vacío deshabitado. No mencionan jamás la suerte de quienes no forman parte de ella e ignoran los conflictos entre grupos enfrentados. Pero tales omisiones responden más a su candidez que a su malicia. En implícita reacción al fascismo, los comunitaristas blandos desmilitarizan conmovedoramente los ideales de «virtud» y «comunidad» y se valen de estos términos rebajados allí donde sus predecesores habrían invocado la «virilidad» y *das Volk. Por* consiguiente, hasta cierto punto producen una impresión de ingenuidad e inocuidad que no producen los antiindividualistas duros.

En el frente superindividualista, se afirma que el liberalismo desconoce la grandeza, el desarrollo personal, la virtud, el desarrollo de las potencialidades y el ejercicio de las facultades. Los superindividualistas «duros» —como Strauss— sostienen que el talento de los hombres excepcionales encuentra escasos nutrientes en las sociedades liberales, en la que las normas igualitarias exigen que ningún hombre pueda considerarse una excepción. Subordinan las acciones justas (en las que insisten los liberales) a un ideal personal de la vida buena, que sólo unos cuantos elegidos podrán realizar. También los superindividualistas «blandos» —como Unger— se quejan del imperio de la ley en nombre de la autoafirmación y la autoexpresión. Pero insinúan, con ingenua generosidad, que todos deberíamos ser héroes; que la superioridad puede existir sin la inferioridad. Así pues, no piensan jamás en el lado oscuro de la vida heroica, ni en la suerte de quienes no son héroes. Asimismo, los superindividualistas blandos colocan la distinción entre «vida buena» y «vida mala» en un

plano moral superior al de la distinción liberal entre «acción justa» y «acción injusta». Sin embargo, a diferencia de los superindividualistas duros, no comprenden con claridad las implicaciones antiigualitarias de la distinción entre vida buena y mala. No se percatan de que esta distinción, de considerarse seriamente el fundamento del orden político, entrañaría la inferioridad política de quienes fuesen incapaces de comprender «el bien», o de quienes no lo realizasen en sus vidas. Los superindividualistas blandos ignoran dulcemente todo esto. Por tanto, producen, hasta cierto punto, una impresión de ingenuidad o inocuidad que los superindividualistas duros no producen.

Estos dos conjuntos de dicotomías han probado ser de utilidad para clasificar y comparar a los teóricos aquí estudiados, si bien representan sólo un punto de partida. Para investigar con mayor profundidad la unidad y diversidad simultáneas de la tradición liberal, sería útil que nos preguntásemos cómo reaccionarían nuestros críticos de la cultura a una gran variedad de materias controvertidas. ¿Qué pensarían del hedonismo y el consumismo; qué de la ciencia y la tecnología? Otros asuntos importantes acerca de los cuales podría sondearse su opinión son el cosmopolitismo, la identidad étnica, lo sagrado, el temor, la autoridad, la violencia y el sacrificio.

Teniendo presente esta lista podemos iniciar un análisis comparativo más fino. Schmitt está a favor de la autoridad; Unger se opone a ella. MacIntyre tiene un talante religioso y piensa que necesitamos de la ayuda divina para perfeccionar nuestras virtudes naturales; Strauss no coincidiría con nada de lo anterior. Schmitt tiene preferencia por el hombre de acciones decisivas; Strauss por el de pensamiento profundo (ambos discreparían sobre cuál de ellos tiene un temple más acerado). MacIntyre elogia la tradición heredada; Unger se mofa de ella. A Maistre le obsesiona la violencia; los comunitaristas escriben como si la coerción apenas existiese. A Unger le preocupa la subordinación del individuo al grupo; MacIntyre no concede al asunto mayor importancia. Maistre ataca (consistentemente) el carácter abstracto de los derechos liberales con la intención de desacreditar la norma de la igualdad; MacIntyre y Unger atacan (inconsistentemente) el carácter abstracto de los derechos liberales al tiempo que defienden la norma de la igualdad. En realidad, cuanto más de cerca examinamos a nuestros antiliberales, más sorprendentes se nos antojan sus diferencias.

Igualmente sorprendentes resultan sus semejanzas. Pese a sus obvias disparidades, los antiliberales de los que nos hemos venido ocupando comparten estilo argumentativo y enemigo. Todos adoptan un punto de vista teratológico con respecto a la sociedad moderna; desprecian el materialismo hedonista y desdeñan el universalismo abstracto. Todos ellos vinculan el liberalismo a la anemia espiritual y a una cierta pérdida de sentido de la vida. Todos, los superindividualistas incluidos, dan a entender que la ciencia moderna representa una deificación enfermiza de la humanidad. Y todos ellos piensan que la responsabilidad primera de los males sociales masivos la tienen burdos errores teóricos. Asocian, por tanto, su propia tarea de desentrañamiento del error intelectual con la tarea de la salvación de la sociedad. La mayoría de ellos estaría de acuerdo con Solzhenitsyn, cuando advierte que «la Ilustración» es una «desviación desastrosa». Lo que, en él como en aquéllos, significa la «calamidad de una conciencia autónoma, irreligiosa y humanista». El humanismo secular es el origen del mal liberal. Al principio de la era moderna, «se produjo una emancipación total de la herencia moral de siglos de cristianismo», de «la herencia de mil años atrás». La mayoría de los antiliberales atribuye a esta «desviación» el origen de todos los espantosos males de la sociedad liberal.

Es verdad que Solzhenitsyn es una figura impar. A diferencia de los autores

estudiados en las páginas precedentes, su inspiración procede de los críticos de la occidentalización de la Rusia del siglo XIX. Sin embargo, sus obras están plagadas de fórmulas que aquellos lectores que desconozcan por completo el pensamiento eslavófilo encontrarán, con todo, extrañamente familiares. Por poner un último ejemplo, piénsese en su ataque a la euforia materialista: «Hemos quedado irremediablemente atrapados en el culto servil a lo placentero, cómodo, material —adoramos a las cosas, a los productos». A causa del liberalismo humanista «cualquier cosa situada más allá del bienestar físico y de la acumulación de bienes materiales, todas las demás necesidades y características de una naturaleza más sutil y elevada quedaron excluidas de la atención del Estado y del sistema social, como si la vida humana no tuviese un sentido superior»[1]. Esta misma afirmación, expresada con estas mismas palabras, puede, sorprendentemente, encontrarse en los libros de Maistre, Schmitt, Strauss, MacIntyre y Unger. La asombrosa uniformidad de su lenguaje y su vocabulario cuando se trata de este asunto hace pensar que, a pesar de sus muchas diferencias, todos estos antiliberales son enormemente semejantes. Por decirlo de otro modo, son representantes de una única tradición. La tradición habla por su boca, lo sepan o no.

Elucidación del liberalismo por sus enemigos

Por crítico que sea, el estudio de una tradición tan resistente y multiforme no puede parar en un mero ejercicio de demolición. La tarea de ir respondiendo a las acusaciones más importantes que contra la teoría liberal han formulado sus críticos más despiadados permite aprender mucho acerca del liberalismo. De hecho, es posible llegar a verlo con otros ojos.

Maistre, por ejemplo, nos enseña a valorar la radicalidad metafísica del pensamiento liberal. El concepto del autogobierno humano, dice Maistre, es incoherente desde la perspectiva de la teoría política preliberal o cristiana. La humanidad es heterónoma por naturaleza. Lo cual resulta diáfano si consideramos el principio de que el poder de imponer obligaciones *es* el mismo que el de eximir de su cumplimiento. Esta máxima implica que ninguna sociedad puede obligarse a sí misma. Sólo una fuerza sobrehumana puede compeler a los seres humanos a imponerse un freno a sí mismos, a mantener sus promesas y a obedecer las leyes. Desde esta perspectiva, el constitucionalismo liberal representa un imposible recurso a las propias capacidades, un intento fútil del orgullo humano de atarse a un marco político sin la ayuda de una fuerza cósmica o de un «dios obligador».

Maistre se equivocaba al predecir que la secularización llevaría a una risible inestabilidad y pronta muerte de los regímenes constitucionales, pero tenía razón al resaltar la audacia y la originalidad de la idea liberal. Sin recibir un apoyo digno de mención de Dios o de mito religioso alguno, los individuos, dotados de una imperfecta capacidad de raciocinio, han demostrado ser capaces de imponerse un marco constitucional difícil de cambiar por mor de la cooperación, la convivencia y el interés común. Como Maistre reconocía, una sociedad creada de este modo posee un principio de legitimidad completamente falto de tradición. Las leyes y los gobernantes no son aceptados porque sean sacrosantos o inmutables. Por el contrario, las leyes y los gobernantes son aceptados *en razón de que pueden ser cambiados*[2]. *Los* sarcásticos comentarios de Maistre nos ayudan a reparar en la audacia y novedad de este fundamento absolutamente nuevo del consenso político.

Los estudiosos del liberalismo tienen asimismo mucho que aprender de una lectura crítica de Schmitt. En primer lugar, su incansable insistencia en la debilidad militar de los

regímenes liberales nos lleva a reparar precisamente en lo contrario: lo notable que resulta la capacidad de movilización de recursos, para fines militares entre otros muchos, de las sociedades liberales. Como demuestra la historia, los regímenes parlamentarios pueden hacer muchas más cosas que limitarse a hablar. De modo semejante, la tendencia de Schmitt a unir liberalismo y anarquismo nos hace involuntariamente conscientes de la actitud positiva que todos los liberales clásicos mantuvieron respecto del poder del Estado de derecho. Su afirmación de que las constituciones liberales sólo pretenden debilitar a los gobiernos en nombre de los derechos individuales nos lleva a aceptar el argumento contrario: las constituciones liberales pretenden disponer el poder estatal de tal suerte que se asegure el máximo flujo de libre información y aumente la fiabilidad y la corrección de las decisiones que hayan de ser tomadas. De modo parecido, el enlace que hace Schmitt entre el liberalismo y las ideas románticas del «diálogo eterno» nos recuerdan la naturaleza práctica y escasamente sentimental de la mayoría de las aspiraciones liberales, lo que incluye, por ejemplo, la de reducir cuanto sea posible la corrupción gubernamental. Por último, su repetido aserto de que la política liberal se basa en el optimismo antropológico o en la negación del pecado original ayuda a clarificar la variedad de pesimismo que se halla en el corazón mismo del constitucionalismo liberal. Los liberales no son optimistas, sino pesimistas *universalistas:* no sólo los gobernados, también los gobernantes han de someterse a las normas.

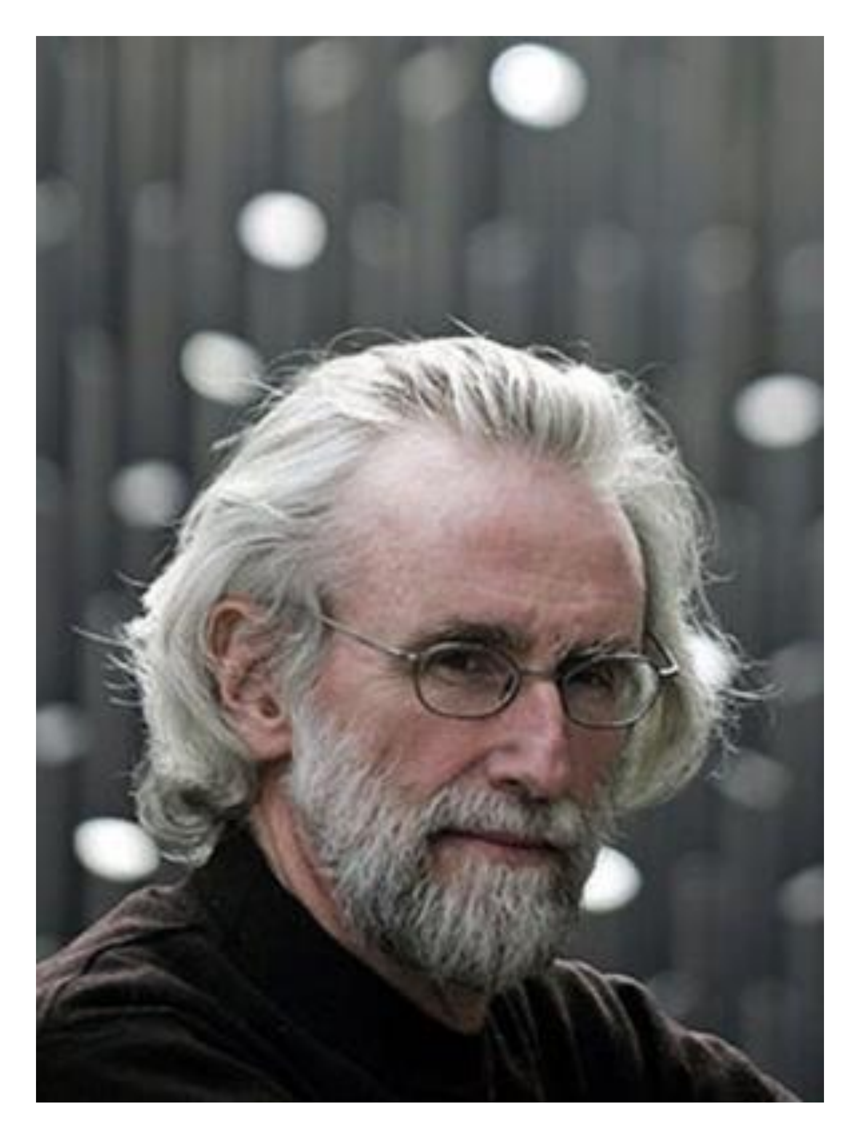
También ante las provocaciones de Strauss, los estudiosos del liberalismo aprenden a valorar, una vez más, la radicalidad del secularismo liberal. A pesar de la teoría política tradicional, que hacía hincapié en el poder unificador de las creencias religiosas, los liberales afirmaban que la sociedad puede «mantenerse unida» por las tradiciones laicas y el interés común. La sociedad abierta, por la que abogaban los liberales, resulta tener la misma incapacidad de autodefensa que las denostadas sociedades cerradas del pasado. También sin pretenderlo, Strauss nos hace comprender la centralidad de la prohibición de la autoexceptuación en el pensamiento liberal. Strauss consideraba moralmente degradante la imposición de un único sistema normativo a todos los individuos, superhombres filosóficos incluidos; de aquí que interpretase la norma liberal de la imparcialidad como una forma de nihilismo moral. Pero éste exige que identifiquemos moralidad con una toma del partido a favor del filósofo y en contra del no filósofo, a favor del fuerte y en contra del débil. La importancia de Strauss para el estudio del liberalismo radica sobre todo en su inintencionado descubrimiento de la centralidad de la norma moral de la imparcialidad para el pensamiento y la sociedad liberales. También nos ayuda a experimentar el atractivo psicológico de esas vigorosas fantasías antiigualitarias a las que el liberalismo no da salida. Por otra parte, su ataque al pluralismo axiológico nos recuerda (contrariamente a lo que este autor nos sugiere) que las sociedades liberales están bastante abiertas al modesto esfuerzo en pos de la superioridad, en la medida en que esto se produzca en una variedad de dimensiones inconmensurables y no justifique el poder político de algunos sobre los demás.

En parecidos términos, el gusto de MacIntyre por el consenso nos recuerda que los liberales valoraron tanto el desacuerdo político como la privatización de las discrepancias religiosas. Su intenso antiindividualismo centra nuestra atención en lo que, de lo contrario, podríamos haber olvidado: la proclividad humana a seguir la corriente y al pensamiento de grupo, contra todo lo cual luchó denodadamente el liberalismo. Su ataque al carácter abstracto de los derechos remacha la íntima conexión entre individualismo y universalismo en el pensamiento liberal. Además, al contrario que Schmitt, MacIntyre nunca se pregunta por la relación de unas comunidades con otras. Su silencio en este asunto vital dirige nuestra

atención hacia él y nos ayuda a comprender por qué los liberales han dudado también en animar la lealtad ilimitada a parientes y amigos. En la cima de su radicalidad, los comunitaristas exigen el sacrificio del patriota por su *patrie.* Esto suena noble, pero implica también el dar muerte a los patriotas que defienden la patria rival. Por contra, los ciudadanos liberales pueden experimentar sentimientos de deber hacia su país, pero no muestran inclinación a mancharse con la sangre del prójimo, ni ansia alguna por sacrificar sus vidas o segar las de otros en aras de metas particularistas. Pese a lo cual, es posible que quieran morir por valores universales, tales como la libertad individual y la dignidad, la igualdad ante la ley y el autogobierno democrático.

Por último, y pese a las afirmaciones en contrario de los conservadores, Unger no enseña hasta qué punto el liberalismo es una filosofía de la limitación y la autolimitación. Las normas liberales, por ejemplo, exigen que los seres humanos renuncien a parte de sus impulsos más incontenibles, tales como el deseo de infligir dolor físico a quienes odian. Con sus obsesivas y voluminosas explicaciones de los rasgos represivos de la sociedad liberal, Unger nos ayuda sin querer a refutar a quienes critican que el liberalismo haya descartado imprudentemente todo límite estabilizador. Sus aspiraciones supraliberales ponen al descubierto el error de la idea católica tradicional de que el liberalismo ha suprimido el autodominio en los seres humanos, poniéndoles, sin guía alguna, ante el campo infinito de la elección.

En resumen, los críticos más severos del liberalismo pueden contribuir de modo significativo a aumentar la autocomprensión, por no hablar de la autoconfianza, de los liberales mismos. Pese a sus esfuerzos hercúleos, los liberales no marxistas no han logrado probar que el liberalismo sea particularmente vergonzoso o degradante. En el caso de muchos problemas contemporáneos, como las contiendas entre estados por las demarcaciones fronterizas, el liberalismo clásico no ofrece soluciones prácticas. Pero culpar al liberalismo de la interminable «crisis contemporánea» no parece muy realista o siquiera útil. Es verdad que, pongamos por caso, hay muchos aspectos de la sociedad americana de hoy, como por ejemplo la situación deplorable de muchas ciudades del interior y las notables debilidades de la política de bienestar social, que provocan una inquietud, e incluso ira, legítima. ¿Pero cuántos de tales defectos han sido *causados por* el liberalismo? En la medida en que, en tanto que opuesto al liberalismo, exprese hostilidad doctrinaria contra la intervención del Estado en el mercado, el libertarismo podría poner trabas innecesarias a la solución de algunos problemas sociales. Sin embargo, el daño que incluso el libertarismo haya podido causarle a la sociedad americana no puede compararse con el que le ha causado, pongamos por caso, el racismo —que es una expresión característica del pensamiento antiindividualista. En un mundo en el que el tribalismo y la pugnaz xenofobia renacen, empezamos a comprender con mayor claridad el lado terrible de la solidaridad. Adictos a una vieja polémica, a los detractores contemporáneos del universalismo ilustrado no les queda hoy más remedio que contemplar cómo en una serie de sociedades las lealtades más primordiales del grupo se mezclan con el antioccidentalismo en una explosiva combinación antiliberal. Cuanto más se detengan a pensar en estos ejemplos, cabe predecir sobre seguro, más «blando» o más evasivamente apolítico se volverá su antiliberalismo.



STEPHEN HOLMES (EE. UU, 21 de febrero de 1948) ocupa actualmente la cátedra Walter E. Meyer de Derecho de la Universidad de Nueva York. Se licenció en 1969 por la Universidad de Denison y, en 1976, obtuvo el doctorado en filosofía por la Universidad de Yale, donde ganó el Premio John Addison Porter de ese año. Después de formar parte de la Universidad de Chicago como profesor adjunto de Ciencias Políticas en 1985, Holmes se convirtió, en 1989, en profesor titular de Ciencias Políticas y Derecho de la Facultad de Derecho de esa universidad. Pasó posteriormente a la Universidad de Princeton, donde ejerció como profesor de Ciencias Políticas antes de acceder a su cargo actual.

Entre sus obras, cabe citar: *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (1984), *The Anatomy of Antiliberalism* (1993) y *The Matador's Cape: America's Reckless Response to Terror* (2007).

Notas

[1] Otro libro influyente en la línea MacIntyre-Unger es el de Michael Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982). Sandel adorna su resumen crítico de la posición de John Rawls, que a él le parece una crítica de la sociedad americana, con celebraciones líricas de la «lealtad” y la «devoción» a «esta familia, o comunidad, o nación, o pueblo« y fustiga al liberalismo en general por aflojar los «lazos» étnicos, religiosos y sociales. <<

[2] Las obras de Schmitt se estudian en el capítulo 2. Sobre Giovanni Gentile, véase *Che cosa é il fascismo* (Florencia, Valecchi, 1926); y *Genesi e struttura della societa* (Florencia, Sansoni, 1946). <<

[3] Alasdair MacIntyre, *Afier Virtue*, 2.a ed. (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984), p. 25 [ed. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987]; Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics* (Nueva York, Free Press, 1975), pp. 20, 229; Gentile, *Genesi e struttura della societá*, p. 65. <<

[4] MacIntyre, *After Virtue*, p. 172; Unger, *Knowledge and Politics*, p. 211; Charles Maurras, *De la Politique naturelle au nationalisme intégrale* (París, Vrin, 1972), p. 103; la diatriba antiliberal de Maurras ha demostrado ser notablemente resistente. Resurge incluso hoy, casi palabra por palabra, en las meditaciones de los ingenuos periodistas americanos, completamente inconscientes de su impecable pedigrí fascista: «El racionalismo del siglo XVIII pretendió imaginar a la humanidad despojada de atributos supuestamente inesenciales como las particularidades culturales, étnicas y de clase» (George Will, *Statecrali as Soulerali*, Nueva York, Simon and Schuster, 1983, p. 143). <<

[5] MacIntyre, *After Virtue*, 59; Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 180. <<

[1] Un buen ejemplo de esta actitud es la idea de Carl Schmitt de que «los financieros americanos y los bolcheviques rusos unen fuerzas en la lucha por el triunfo del pensamiento económico» (Schmitt, *Romischer Katholizismus und politische Form,* Klett-Cotta, 1984, p. 22). <<

[2] Zeev Sternhell, *Neither Right nor Fascist Ideology in France* (Berkeley, University of California Press, 1986); véase del mismo autor *Maurice Barres et le nationalisme franqais* (París, Seuil, 1972); *La droite révolutionnaire: les origines françaises du fascisme 1885-1914* (París, Seuil, 1978); y, junto con Mario Sznajder y Maia Asheri, *Naissance de la idéologie fasciste* (París, Fayard, 1989); Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought (Oxford,* Oxford University Press, 1979) <<

[3] El éxito del socialismo autoritario en los países subdesarrollados puede en parte provenir de la mezcla marxista de tradicionalismo y modernidad: su «neotradicionalismo» es lo suficientemente moderno como para rechazar monopolios heredados, pero también lo bastante arcaico como para conservar el tabú tradicional sobre las nuevas desigualdades económicas. <<

[4] Adam Smith, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Nueva York, Modern library, 1937), p. 11 [ed. cast.: *La riqueza de las naciones,* Madrid, Alianza Editorial, 1997]; este argumento es el ejemplo típico de lo que John Rawls ha denominado «principio de la diferencia», la norma liberal de que las desigualdades son justificables no por analogía con alguna jerarquía cósmica de valores o seres, sino únicamente por las ventajas palpables que aportan a los elementos marginales de la sociedad. Es bastante obvio que el ideal liberal de una sociedad que supere la pobreza y la dependencia sigue siendo hoy una realización imperfecta. <<

[5] Para una narración más detallada de la tradición liberal, véase Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven, Yale University Press, 1984), y *Rediscovering Liberal Democracy* (Chicago, University of Chicago Press, 1994). <<

[6] Francis Cok«, «Some Present-Day Critics of Liberalism», *American Political Science Review*, 47 (marzo 1953), p. 12. <<

[7] Alexander Solzhenitsyn, *Alerta a Occidente*, Barcelona, Acervo, 1978; y *A World Split Apart* (Nueva York, Harper and Row, 1978), pp. 47, 51, 53, 57. <<

[8] Véase por ejemplo, Alasdair Maclntyre, *After Virtue,* 2.a ed. (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984), p. 200; Roberto Unger, *False Necessity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), p. 581. <<

[1] Joseph de Maistre, «Quatre chapitres sur la Russie», en *OEuvres completes* (Lyons, Vitte et Perussel, 1884), vol 8, p. 291. <<

[2] Maistre, *Considérations sur la France* (1797), Pierre Manent (ed.) (París, Editions Complexe, 1988), p. 87 [ed. cast.: *Consideraciones sobre Francia,* Madrid, Tecnos, 1990]. <<

[3] Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (París, Trédaniel, 1980), vol. I, pp. 351, 373; vol. II, p. 91, [ed. cast.: *Las veladas de San Petersburgo,* Madrid, Espasa-Calpe, 1998]. <<

[4] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre and the Origins of Fascism», *The Crooked Timber of Humanity* (Nueva York, Knopf, 1991), p. 127 [ed. cast.: *El fuste torcido de la humanidad,* Barcelona, Península. 1992]. <<

[5] Carl Schmitt, *PoliticalRomanticism* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1986), p. 122. <<

[6] Maistre, *Soirées,* vol. II, p. 167; Maistre, *Considérations,* pp. 23, 26, 31, 137, 160; Jacques Godechot, *The Counter-Revolution* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972), p. 94; cf. *Soirées,* vol. II, p. 166; *Considérations,* p. 30. <<

[7] Richard Lebrun informa de su propio intento de descubrir huellas de liberalismo en los diarios privados, las cartas y los primeros trabajos de Maistre *(Joseph de Maistre: An Intellectual Militant,* Montreal, McHill-Queen University Press, 1988. Aporta algunas pruebas interesantes. Esporádicamente, Maistre escribía con comprensión de la monarquía moderada, que gobernaba según la costumbre, encerrada por el poder de jueces hereditarios y dispuesta a reformas moderadas. Este punto de vista estaba más o menos emparentado con el de Montesquieu. Sin embargo, en la mayoría de los escritos de Maistre, esta tendencia es barrida por su polo opuesto. Sus obras, famosas con toda justicia, no son tan decepcionantemente insulsas como Lebrun quisiera hacernos creer, en un esfuerzo equivocado por mejorar la reputación de su héroe. <<

[8] *Soirées*, vol. II, p. 109; *Étude sur la souveraineté,* en *OEuvres completes,* vol. I, p. 346; *Souveraineté,* p. 376; ibid., p. 355. <<

[9] Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile;* en *OEuvres completes* (París, Migne, 1859), col. 1, p. 123 [ed. cast.: *Teoría del poder político y religioso,* Madrid, Tecnos, 1988]. <<

[10] *Souveraineté,* p. 329; *Soirées,* vol. II, p. 12; *Souveraineté,* pp. 316-318, 321. <<

[11] *Souveraineté,* p. 313; *Considérations,* p. 39; Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1814), reimpreso en *Considérations sur la France,* p. 274. <<

[12] Maistre, *Eclaircissement sur les sacrifices,* en *Oeuvres completes,* vol. V, p. 326; *Souveraineté,* p. 357; *Considérations,* pp. 159, 78, 27; *Constitutions politiques,* p. 272; *Soirées,* vol. II, p. 227; «el egoísmo asesino invade sin remordimiento el espíritu público y lo hace retroceder» *(Souveraineté, p.* 409). <<

[13] Schmitt, *Political Romanticism,* pp. 134, 32, 23, 32, 115, 142, 144, 121, 116, 144; Schmitt, *Political Theology* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1985), p. 66; véase asimismo la recensión de Schmitt sobre una traducción alemana de las *Considérations* y *Le Principe générateur,* en *Zeitschrift fur die gesamte Staatswissenschaft* (1925), pp. 727-28. <<

[14] *Souveraineté,* p. 424; *Du Pape,* en *OEuvres completes,* vol. II, pp. 338-339, 168; *Souveraineté,* p. 324; *Soirées,* vol. I, p. 108; *Du Pape,* p. 6. <<

[15] *Constitutions politiques,* p. 256; *Soirées,* vol. I, p. 72; *Du Pape,* p. 167. <<

[16] *Considérations,* p. 121, 135; *Soirées,* vol. I, pp. 68-69; *Du Pape,* p. 167; *Soirées,*

vol. I, 13; *Souveraineté,* p. 449. <<

[17] *Soirées,* vol. I, p. 21; cf. 35; *Du Pape,* p. 170. <<

[18] *Considérations, p.* 60, *Soirées,* vol. I, p. 288, *Constitutions politiques,* p. 274; *Soirées,* vol. II, p. 109. <<

[19] *Soirées,* I, 76; *Constitutions politiques,* 229. <<

[20] *Du Pape,* p. 342; véase también Judith Shklar, *After Utopia* (Princeton, Princeton University Press, 1957), pp. 19, 21. <<

[21] *Considérations,* p. 136; *Soirées vol. I,* p. 287; *Souveraineté,* pp. 320, 375; *Soirées,* vol. I, p. 12. <<

[22] *Constitutions politiques,* pp. 259, 238; *Souveraineté,* pp. 329, 425; *Considérations,* p. 154; «Quatre chapitres sur la Russie», p. 290; *Souveraineté,* p. 353; *Constitutions politiques,* p. 212. <<

[23] *Constitutions politiques,* pp. 237-238, 242; «existen leyes misteriosas que no es bueno divulgar, que deben cubrirse de un religioso silencio y veneradas como *un misterio*» (citado en Massimo Boffa, «Maistre», *Diccionario de la Revolución francesa,* Frangois Furet y Mona Ozouf (eds.) (Madrid, Alianza Editorial, 1989). <<

[24] *Constitutions politiques,* p. 90; *Considérations,* p. 70, 54, 84; *Constitutions politiques,* p. 212; *Souveraineté,* pp. 354355. <<

[25] *Soirées,* vol. I, pp. 15, 277, 225; vol. II, p. 185; vol. I, p. 214; *Constitutions politiques,* p. 249. <<

[26] *Soirées,* vol. I, p. 272; vol. II, p. 108; vol. III, pp. 11, 214, 224, 108; «Quatre chapitres sur la Russie», pp. 297-308. <<

[27] *Soirées,* vol. I, pp. 290, 374; vol. II, p. 180; *Souveraineté,* p. 416; *Considérations,* p. 67. <<

[28] *Considérations,* p. 75; *Soirées, vol.* II, p. 128; *Constitutions politiques,* p. 249; *Considérations,* p. 93. <<

[29] *Souveraineté,* p. 408. <<

[30] La imaginativa sugerencia de que el liberalismo eleva la ansiedad personal, aunque supuestamente basada en la teoría de la innata «inquietud» humana, de Locke, es también dudosa. Según Wolin, «el hombre ansioso surge como creación del liberalismo» (Sheldon Wolin, *Politics and Vision,* Boston, Little Brown, 1960, p. 324). En realidad, la tolerancia para con el desacuerdo público y la contestación política, típica de las sociedades liberales, sugiere una relativa libertad respecto de la ansiedad originaria. Comparados con los autócratas tradicionales, los líderes liberales son raramente golpeados por la disidencia. Además, el deseo de censurar y criticar al gobierno depende de la confianza subyacente en que tales ataques no producirán el derrumbamiento completo de los poderes indispensables al cumplimiento de la ley (Adam Smith, *The Wealth of Nations,* Nueva York, Modern Library, 1937, p. 668). <<

[31] *Soirées,* vol. II, p. 136; *Considérations,* p. 160. <<

[32] *Souveraineté,* p. 376; *Soirées,* vol. II, p. 172. <<

[33] *Souveraineté,* p. 376. <<

[34] *Soirées,* vol. I, p. 87; *Souveraineté,* p. 359; *Considérations,* p. 137; *Soirées,* vol. II, p. 116; *Constitutions politiques,* p. 231; el meollo de las *Considérations* de Maistre, según Schmitt, lo constituye «el rechazo de la idea de que la actividad metódica de los seres humanos pueda ser la causa de la ley» (Schmitt, *Political Romantícism,* p. 109); característicamente, los planificadores humanos consiguen exactamente lo contrario de lo que pretenden: «Los esfuerzos del pueblo por conseguir sus objetivos son precisamente los

medios de los cuales [la Providencia] se vale para apartarle de éstos» *(Considérations,* p. 127); véase asimismo *Du Pape,* p. 175, y *Souveraineté,* pp. 351-352; Albert Hirschman ha analizado con habilidad la estructura básica de este sufrido argumento conservador, con obvias referencias a Maistre, en *The Rethoric of Reaction* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991). <<

[35] Con objeto de explicar por qué los hombres serán siempre incapaces de gobernarse a sí mismos, tal como confían los liberales, Maistre recurre a una distinción técnica entre «réglement» y «loi». Un *reglement* es un pacto o acuerdo en que convienen varios individuos o grupos entre sí. De lo cual se sigue que tal pacto se hace valer por sí mismo. No descansa en una fuerza exterior capaz de darle vigencia, puesto que las partes mantienen sus promesas por motivos de propia conveniencia. Lo que, sin embargo, significa que mantienen sus promesas tanto tiempo como gusten y no más —obviamente un acuerdo precario dada la naturaleza fluctuante de las preferencias humanas. Es ciertamente inadecuado como norma fundamental básica que rija toda interacción social. Una *loi* es superior a un pacto en un punto decisivo: es un contrato que todas las partes respetan porque de no hacerlo serían castigadas por un poder superior irresistible. El liberalismo laico no podría nunca encontrar tal autoridad impositiva. El constitucionalismo liberal se quiere a sí mismo completamente autónomo y pretende crear una ley por encima de la voluntad popular, cuando a la vez niega expresamente la existencia de cualquier poder superior a la voluntad popular *(Constitutions politiques, p.* 212). <<

[36] En un estilo más empírico, Maistre ataca la idea de que el gobierno representativo sea una forma de gobierno popular; aun en la modalidad más democrática del sistema representativo, «el pueblo seguirá siendo un completo extraño para el gobierno». En Francia, París ocupará siempre el poder y un grupo reducido será de hecho quien gobierne. En efecto, «en toda república de un cierto tamaño, lo que llamamos libertad no es sino el sacrificio completo de la mayoría de los individuos a la independencia y el orgullo de unos pocos». O, de otro modo: «Una república, según su propia naturaleza, es el gobierno que concede los derechos más importantes al número más reducido de hombres, a quienes llamamos soberanos, que arrebatan todos los derechos del resto, a quienes llamamos súbditos». Esta teoría cínica, o de «elites, de la democracia, que nos recuerda a la de Gaetano Mosca, no es necesariamente compatible con la sugerencia de Maistre de que la democracia es indiscernible de la anarquía *(Considérations,* pp. 63, 141; *Souveraineté,* pp. 452, 501, 466). <<

[37] *Considérations,* pp. 90, 98-99; *Souveraineté,* p. 352; *Considérations, p.* 99. <<

[38] *Considérations,* p. 53. <<

[39] *Soirées,* vol. II, pp. 13-14. <<

[40] Ibid., pp. 32-34, 36. <<

[41] Ibid., pp. 13, 25, 18. <<

[42] *Souveraineté,* p. 332. <<

[43] *Soirées,* vol. II, p. 2.; vol. II, p. 27; *Considérations,* p. 43 <<

[44] *Soirées,* vol. I, pp. 32-34. <<

[45] Por citar otro ejemplo del sospechoso realismo de Maistre, este renombrado defensor de la autoridad política publicó un libro, hacia el final de su vida, en el que sostenía que el Papa debía tener el poder en toda la Europa católica para liberar a los súbditos de su lealtad a los monarcas *(Du Pape,* 1819, en *Oeuvres Completes,* vol. II. Al principio del siglo XIX, tal plan apenas podría considerarse una muestra de obstinada *Realpolitik.* <<

[46] Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth, Penguin, 1968),

pp. 171-172 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987]. <<

[47] Jeremy Bentham, «Principies of Legislation», *The Theory of Legislation* (Bombay, N. M. Tripathi, 1979), p. 5; David Hume, «On the Populousness of Ancient Nations», *Essays Moral, Political, and Literary* (Indianapolis, Liberty Classics, 1985), pp. 377-464. <<

[48] Michael Howard, *War and the Liberal Conscience* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1989). <<

[49] *Soirées,* vol. II, p. 10; *Souveraineté,* p. 449. <<

[50] *Soirées,* vol. I, pp. 22, 25; vol. II, 23-24. <<

[51] Ibid., vol. II, pp. 4-5. <<

[52] Ibid., p. 14; *Considérations,* p. 42. <<

[53] *Eclaircissement sur les sacrifices,* p. 300; *Considérations,* p. 52. <<

[54] Muchos comentaristas han señalado que el cristianismo de Maistre no era completamente ortodoxo; que menospreciaba el amor fraternal, por ejemplo, así como el papel de Cristo como salvador y que daba preponderancia al papel de Cristo como «el sacrificio sangriento que exige la Deidad ofendida» —como Ifigenia o la hija de Jefté (Georg Bandes, *Revolution and Reaction in Nineteenth-Century French Literature,* Nueva York, Russell and Russell, s.f., p. 112). <<

[55] *Soirées,* vol. I, p. 68; Maistre escribe: «Nos satisface la moderna filosofía, que afirma que todo es bueno, aun cuando todo esté contaminado y, en un sentido muy real, todo sea malo por no estar en su lugar» *(Considérations,* p. 53). <<

[56] *Soirées,* vol. II, pp. 18, 25; *Considérations,* p. 50. <<

[57] *Considérations,* pp. 36-49; *Soirées,* vol. II, pp. 84-85; vol. I, pp. 226, 228. <<

[58] *Soirées,* vol. I, pp. 20, 36, 27, 229; para una explicación liberal de la distinción entre injusticia y desgracia, véase Judith Shklar, *The Faces of Injustice* (New Haven, Yale University Press, 1989). <<

[59] *Soirées,* vol. I, pp. 27, 290, 228; vol, II, p. 82. <<

[60] Ibid., vol. I, pp. 20-22, 194, 202. <<

[61] Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox* (Nueva York, Touchstone, s. f., p. 76) [ed. cast.: *El erizo y la zorra,* Barcelona, Muchnick, 1981]. <<

[62] *The Federalist Papers,* 1, p. 33. <<

[63] *Considérations,* p. 29. <<

[1] *Telos,* 72 (verano 1987), p.14; para una introducción a Schmitt aún más favorable, véase Günther Maschke, «Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts, en *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik,* editada por Klaus Hansen y Hans Lietzmann (Opladen, Laske and Budrich, 1988), pp. 55-79. <<

[2] Carl Schmitt, «Der bürgerliche Rechtstaat», *Abendland* (1928), p. 202; en estas líneas Schmitt sostiene, paradójicamente, que el liberalismo puede ser a la vez impotente y destructivo. No puede sustituir el agrupamiento amigos-enemigos por la cooperación universal, pero puede dañar a Alemania exponiendo el espíritu germano al pacifismo ingenuo, al humanitarismo y haciéndole caer en la tentación antiestatista, que es lo que le interesa a las agresivas potencias aliadas. <<

[3] Schmitt, «Wesen und Werden des fascistischen Staates» (1929), en su *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* (Hamburgo, Hanseatische Verlag, 1940), p. 114; Schmitt, *Staatsgefüge und Zusammebruch des Zweiten Reiches: Der Sieg des Bürgers über den Soldaten* (Hamburgo, Hanseatische Verlag, 1934), p. 49. <<

[4] «Die Verfassung der Freiheit», *Deutsche Juristen-Zeitung* 19 (1 de octubre de 1935), p. 1136; «Neutralitat und Neutralisierungen» (1939), *Positionen und Begriffe,* pp. 275, 239; «Der Führer schützt das Recht», *Deutsche Juristen Zeitung* 15 (1 de agosto de 1934), p. 946; sobre la profunda hostilidad de Schmitt hacia el federalismo —que, pensaba, impidió que el Reich guillermino llegase a ser un verdadero estado— véase «Reich-Staat-Bund» (1933), *Positionen und Begriffe,* p. 196. <<

[5] «Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist», *Deutsche Juristen-Zeitung* 20 (15 de octubre de 1936), pp. 1193-1199; Nicolaus Sombart ha refutado hoy definitivamente la afirmación de que el antisemitismo de Schmitt hubiese sido una cuestión de mero oportunismo político entre 1933 y 1936 (Sombart, *Die deutschen Mánner und ihre Feinde: Carl Schmitt, ein deutsches Schicksal zwischen Mánnerbund und Matriarchatmythos,* Múnich, Carl Hanser Verlag, 199. El persuasivo argumento de Sombart a este respecto no debería ser dejado de lado por causa de su controvertido y —en mi opinión— arbitrario (por no decir excéntrico) psicoanálisis de Schmitt. <<

[6] «Interrogation of Carl Schmitt by Robert Kempner», *Telos,* 72 (verano de 1987), pp. 103-104. <<

[7] Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid, Alianza Editorial, 1998). <<

[8] Su «explicación» parece ser la misma que la de Maistre: la vida *es* simplemente conflicto. <<

[9] Schmitt, *Ex Captivitate Salus* (Colonia, Greven Verlag, 1950), p. 90. <<

[10] A mi juicio, Schmitt era hobbesiano sólo en la medida en que era maistreano. Por ejemplo, apoyaba la opinión inverosímil de Maistre, que (a su vez) se hacía eco de Hobbes, según la cual «todo gobierno es absoluto; y desde el momento en que cualquiera pueda resistirse a él so pretexto de error o injusticia, la autoridad habrá dejado de existir» (Maistre, *Du Pape,* en *Oeuvres completes,* Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, vol 2, p. 2; también ibid., p. 170). <<

[11] «Staatsethik und pluralistischer Staat» (1930), *Positionen undBegríffe,* p. 144. <<

[12]«La excepción es más interesante que la norma […] En la excepción, el poder de la vida real irrumpe por entre el caparazón del mecanismo que se ha vuelto torpe por mor de la repetición» *(Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p. 15). <<

[13] «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungem» (1929), reimpreso en *Der Begriff des Politischen* (Berlín, Duncker und Humblot, 1963), p. 83; Leo Strauss,

«Comments on *Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt», reimpreso en Schmitt, *El concepto de lo político,* y su *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1985), p. 71. <<

[14] «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», p. 93. <<

[15] Fue, obviamente, este segundo aspecto de su pensamiento el que predispuso a Schmitt a la colaboración con los nazis tras la toma del poder por parte de éstos. George Orwell ayuda a iluminar lo que debe de haber atraído a Schmitt al NSDAP: «Mientras que el socialismo, y el capitalismo de un modo aún más a regañadientes, le decía al pueblo "Os daré la posibilidad de disfrutar", Hitler le decía "Os ofrezco lucha, peligros y muerte"» (Orwell, recensión del *Mein Kampf* en *The Collected Essays, Journalism and Letters,* Harmonsworth, Penguin, 1970, vol. II, p. 29). <<

[16] Debe leerse la imprescindible biografía de Joseph Bendersky, *Carl Schmitt: Theorists for the Reich* (Princeton, Princeton University Press, 1983) con cierto escepticismo al respecto de este y otros asuntos delicados, dada la condescendencia del autor con la interpretación que Schmitt hizo de sí mismo en la postguerra. <<

[17] Con respecto al propio romanticismo de Schmitt, véase Karl Lowith (bajo el pseudónimo de Hugo Fiala), «Politischer Dezisionismus», *Internationale Zeitschriftfür Theorie des Rechts* (1935), 2, pp. 101-123. <<

[18] Weber, «Politics as a Vocation», *From Max Weber*, H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.) (Nueva York, Oxford University Press, 1946), pp. 126-127. <<

[19] «El odio y la cólera políticos respecto de la dominación extranjera —escribe Schmitt— se echan de menos en los pronunciamientos de los románticos» *(Political Romanticism,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1986, p. 129; este pasaje se encuentra en el tercer capítulo, originalmente publicado por separado en 1920 e incorporado luego a la edición de 1925). <<

[20] *El concepto de lo político.* <<

[21] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas, Obras completas,* vol. IV (Madrid, Alianza Editorial, 1994), p. 192. <<

[22] *Political Romanticism,* p. 192. <<

[23] De modo semejante, según Solzhenitsyn, «el liberalismo fue inevitablemente apartado por el radicalismo, el radicalismo hubo de rendirse al socialismo y el socialismo no pudo resistir al comunismo» *(A World Split Apart,* Nueva York, Harper and Row, 1978, p. 55). La «inevitabilidad» que algunos antiliberales atribuyen a la victoria comunista sobre el liberalismo «tolerante» podría reflejar un profundo deseo de castigar a este último. <<

[24] La concepción reduccionista de la moral deriva del Trasímaco de la *República* de Platón, así como de Nietzsche (quintaesencia del antihobbesianismo), quien en *La genealogía de la moral* sostenía que la idea de justicia fue un arma empleada por los judíos resentidos y por los cristianos contra sus odiados enemigos, los nobles paganos. <<

[25] *Staat, Bewegung, Volk,* p. 202. <<

[26] Véase Jürgen Habermas, «The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English», en su *New Conservatism* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1989), pp. 128-139. <<

[27] «Der bürgerliche Rechtsstaat», p. 202. <<

[28] Schmitt es del parecer de que las opiniones que se expresan en la privacidad de la cabina electoral no merecen el nombre de opinión pública. «La puesta en práctica coherente del voto secreto no es democrática, pues separa al ciudadano singular de la esfera de lo público para transformarle en una persona privada». En realidad, «el método de que los individuos voten en secreto no es democrático, sino una expresión del individualismo

libere». Schmitt añade que «el voto secreto del individuo significa que el votante, en el momento decisivo, se encuentra aislado». <<

[29] *Verfassungslehre* (Berlín, Duncker und Humblot, 1970), pp. 83-84, 244, 279, 81 [ed. cast.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza Editorial, 1996]. <<

[30] En otras palabras, Schmitt jugó con las técnicas plebiscitarias para legitimar la dominación autoritaria; pero su profesión democrática no era sincera. Para comprender este asunto bastará con recordar que aceptó sin reservas la definición maistreana de la democracia como el equivalente político del ateísmo y, por tanto, con algo intrínsecamente malo. <<

[31] Véase, por ejemplo, *Political Theology*, p. 55. <<

[32] *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Colonia, Hohenheim, 1982), «Die vollendete Reformation, Zu neuen Leviathan-Interpretationen», reimpreso en ibid., pp. 137178. <<

[33] Sobre su opinión anterior, véase «Der Weg des deutschen Juristen», *Deutsche Juristen Zeitung*, 39 (1934), p. 693. Doctrina defendida por Thomas Erastus (1524-1583), teólogo suizo-alemán, acerca de la supremacía del Estado sobre la Iglesia en materia eclesiástica. *(N. del T)* <<

[34] Ibid., p. 18. <<

[35] *Der Leviathan*, pp. 17-18. <<

[36] *El concepto de lo político.* <<

[37] Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth, Penguin, 1968), cap. 42, p. 550 [ed. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1999]. <<

[38] *Der Leviathan*, p. 86. <<

[39] Ibid., pp. 86, 92-93. <<

[40] El liberalismo garantiza, por ejemplo, que los responsables políticos estén expuestos a informaciones de utilidad, por más que embarazosas o problemáticas; también ayuda al Estado a movilizar los recursos descentralizados de los ciudadanos para resolver problemas comunes. <<

[41] Schmitt, *Land und Meer: Eine weltgeschichtlicheBetrachtung*, 1942 (Colonia, Hohenheim, 1981). <<

[42] Ibid., pp. 88-89. <<

[43] Ibid., pp. 16-17. <<

[44] Ibid., pp. 71, 75. <<

[45] Repárese una vez más en que Schmitt vincula aquí el «decisionismo» no a la represión de la anarquía y la creación del orden social, sino con la masculinidad, la libertad humana y con la huida existencial del absurdo. <<

[46] Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, p. 30. <<

[47] *Land und Meer*, p. 89; una vez más, la revolución marxista de la propiedad de los medios de producción queda reducida a la insignificancia cuando se la compara con «la revolución del concepto de espacio planetario» que acompañó a la consolidación del dominio británico del mar en todo el mundo. <<

[48] Schmitt, *Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, 1956 (Stuttgart, Klett-Cotta, 1985), pp. 54-55; *Land und Meer*, p. 80. <<

[49] *Land und Meer*, p. 104. <<

[50] «Der bürgerliche Rechtsstaat», p. 203. <<

[51] *Political Theology*, p. 56. <<

[52] *The Federalist Papers*, 51, C. Rossiter (ed.) (Nueva York, Mentor, 1961), p. 322.

<<

[53] Locke, *Two Treatises of Government*, II, p. 159; Blackstone, *Commentaries*, vol. I, pp. 244, 238. <<

[54] Schmitt, *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlín, Duncker und Humblot, 1974), publicado originalmente en 1950. <<

[55] Strauss, «Comments on *Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt». <<

[1] Leo Strauss, «Comments on *Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt» (1932), reimpreso en Schmitt, *The Concept of the Political* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1976), p. 105. <<

[2] Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, III., Free Press, 1958), p. 120; *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* Thomas Pangle (ed.) (University of Chicago Press, 1989), pp. 90-91, 17, 31, 234, 239, 245; «Preface» to Strauss's *Spinoza's Critique of Religion* (Nueva York, Schocken Books, 1965), p. 9; «The Crisis of Our Time», en *The Predicament of Modern Politics,* Harold Spaeth (ed.) (Detroit, University of Detroit Press, 1964), p. 43. <<

[3] Shadia Drury argumenta de este modo en su maravillosamente clara revisión de la obra de Strauss, *The Political Ideas of Leo Strauss* (Nueva York, St. Martin's Press, 1988), con la que todos los estudiosos de Strauss y yo mismo estamos en deuda. <<

[4] Strauss, *Liberalism Ancient and Modern,* Nueva York, Basic Books, 1968, p. 100. <<

[5] Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 234; *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, III., Free Press, 1952), p. 24; *Natural Right and History* (Chicago, University of Chicago Press, 1953), pp. 260, 220; *What is Political Philosophy?* (Glencoe, III., Free Press, 1959), pp. 221-222. <<

[6] *Thoughts on Machiavelli,* p. 231. <<

[7] *Natural Right and History,* p. 81; *Liberalísm Ancient and Modern,* p. 85; *Persecution and the Art of Writing,* p. 36. <<

[8] «Preface» to Spinoza's Critique of Religion, p. 11. <<

[9] Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nueva York, Simon and Schuster, 1987), p. 285. <<

[10] *Natural Right and History,* p. 113. <<

[11] *What is Political Philosophy?,* p. 222. <<

[12] Strauss, *Xenophon's Socrates* (Ithaca, Cornell University Press, 1972), p. 178; como Strauss escribiese, en una carta privada de fecha 22 de abril de 1957, «No creo en la posibilidad de que Sócrates conversase con el *pueblo*». En otro contexto, «la relación del filósofo con el pueblo está mediada por cierta clase de retóricos que despiertan el miedo al castigo después de la muerte» *(On Tyranny,* Victor Gourevich y Michael Roth, eds., Nueva York, Free Press, 1991, p. 275). <<

[13] *Natural Right and History,* p. 113. <<

[14] Ibid., p. 106; *On Tyranny, What is Political Philosophy?* <<

[15] Strauss, *The City and Man,* Chicago, Randy McNally, 1964, p. 111. <<

[16] En opinión de Strauss, «la ciencia o la filosofía son necesariamente universales. La ciencia y la filosofía debilitan necesariamente el poder de las "filosofías" nacionales y, de ese modo, la vinculación de los ciudadanos a una forma particular de vida o de comportamiento de sus respectivas comunidades. Dicho de otro modo, mientras que la ciencia es esencialmente cosmopolita, la sociedad debe estar animada de espíritu de patriotismo, de un espíritu que es absolutamente irreconciliable con los odios nacionales *(Natural Right and History,* p. 257). Esta contraposición entre xenofobia y perspectiva científica ayuda a explicar por qué muchos antiliberales asocian íntimamente la ciencia al liberalismo político. <<

[17] *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 12. <<

[18] *What is Political Philosophy?,* p. 22. <<

[19] Ibid., p. 93 <<

[20] *Natural Right and History,* p. 202. <<

[21] Por emplear el lenguaje de John Rawls, Strauss da por sentada la absoluta prioridad del bien sobre la justicia. <<

[22] « Comments on *Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt» (1932), en *Spinoza's Critique of Religion,* p. 351; *Natural Right and History,* pp. 75, 249-250. <<

[23] Dicho de otro modo, tanto Strauss como Schmitt denunciaban el carácter evasivo o inauténtico del liberalismo: para Schmitt era una forma de evitar el enfrentamiento; para Strauss, una forma de negar la desigualdad. Encontramos una referencia a la verdad «esotérica» que sólo conoce una minoría selecta en *Ex Captivitate Salus* (Colonia, Greven, 1950), pp. 50-51. <<

[24] *On Tyranny,* p. 95; con respecto a los comentarios de Strauss a «la vida completamente antinatural» a la que el hombre y la mujer corrientes están condenados, véase *Natural Right and History,* p. 113. <<

[25] *Natural Right and History,* p. 113. <<

[26] *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 64; *Persecution and the Art of Writing,* p. 36. <<

[27] Es decir, «la naturaleza humana no precisa cambios, milagrosos o no, para su realización; no requiere la abolición o la extirpación de ese mal o imperfección que es consustancial al hombre y a la vida humana» *(Natural Right and History,* p. 139). <<

[28] *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 88. <<

[29] Sobre MacIntyre, véase el capítulo siguiente. <<

[30] Para los cristianos, en sintonía con la salvación y las concepciones beatíficas, «el fin del hombre no puede consistir en la investigación filosófica» *(Natural Right and History,* p. 164). En esencia, lo que hace Strauss es retorcer un lugar común del siglo XVIII hasta convertirlo en un ataque a la misma Ilustración; Hume y Gibbons suponían que la conversión del mundo romano al cristianismo en el reinado de Constantino explicaba no sólo la decadencia de la tolerancia religiosa, sino el declive del prestigio del saber y la inteligencia, a la vez que el final de la libertad de buscar certezas. <<

[31] *Persecution and the Art of Writing,* p. 21; «The Mutual Influence of Theology and Politics», *The Independent Journal of Philosophy, 3,* 1979, p. 113. <<

[32] Véase la nota 42. <<

[33] He aquí otra llamativa paradoja, que no contradicción. Strauss ataca al historicismo con vehemencia, pese a que pocas doctrinas son tan historicistas como la teoría de los escritos secretos: los filósofos están siempre eludiendo a las autoridades locales, adaptándose a circunstancias locales, reaccionando ante crisis locales, amaestrando a las elites locales y apartando a los jóvenes locales de mayor talento de la política y ganándoles para la vida contemplativa *(The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 62). En consecuencia, el contexto controla la mayor parte de lo que los filósofos tienen que decir y el modo cómo lo dicen —si bien sus «pensamientos más altos y puros» permanecen inmutables en el transcurrir de los milenios. <<

[34] Friedrich Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder* (Barcelona, Planeta, 1986), sec. 963; *Más allá del bien y del mal* (Madrid, Alianza Editorial, 1997), secciones 40, 30. <<

[35] *Más allá del bien y del mal,* sec. 30. Como Strauss, Zaratustra dice: «No quiero que se me mezcle y confunda con esos predicadores de la igualdad. Pues, a *mí* la justicia me dice así: "los hombres no son iguales. Ni tampoco deben llegar a serlo"» *(Así habló Zaratustra* [Madrid, Alianza Editorial, 1997], libro II, sec. 7); a diferencia de Nietzsche, por supuesto, Strauss nunca dio el paso que va del estar a favor de la desigualdad a estar a favor

de la crueldad. <<

[36] *Así habló Zaratustra*, prólogo, sec. 9. <<

[37] *The Rebirth of Classi cal Political Rationalism*, pp. 28-29, 38; *Natural Right and History*, pp. 113, 75; *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 251. <<

[38] Ibid., p. 100. <<

[39] *What is Political Philosophy?*, p. 36; es verdad que también Schmitt distinguía entre «tipos humanos esencialmente distintos» *(wesensverschiedene Menschentypen);* pero lo que tenía en mente era la distinción entre el hombre decidido y el indeciso, entre el soldado y el burgués *(Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches: Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934, p. 13). La dicotomía straussiana entre fuertes y débiles o héroes y antihéroes no era, por supuesto, militar, sino intelectual. <<

[40] *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. 102, 29. <<

[41] Al incidir en cómo mantener algo en secreto hace crecer la autoestima de quien lo guarda, Simmel puede ayudarnos a comprender en parte la sutil atracción psicológica que Strauss ejercía sobre sus seguidores. Un ejemplo: «El secreto se rodea de la posibilidad y la tentación de la revelación; el peligro externo de ser descubierto se entreteje con el peligro interno, parecido a la fascinación por el abismo, de descubrirse» («Secrecy», *The Sociology of Georg Simmel*, Kurt H. Wolff, ed., Nueva York, Free Press, 1964, p. 334). <<

[42] Como acertadamente señala John Gunnell, «Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy», *The Crisis of Liberal Democracy*, Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.) (Albany, SUNY Press, 1987), pp. 68-88; véase también, del mismo autor, «The Myth of the Tradition», *American Political Science Review*, 72 (1978), pp. 122-134; *Political Theory: Tradition and Interpretation* (Cambridge, Mass., Winthorp, 1979); «Strauss before Straussianism: The Weimar Conversation», *The Vital Nexus*, 1 (mayo de 1990), pp. 73-104. <<

[43] *On Tyranny*, p. 96; «Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis», texto mecanografiado, Preussische Staatsbibliothek, Berlín, pp. *7*, 63. <<

[44] *What is Political Philosophy?*, p. 224; *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 68. <<

[45] Hume, «Of Refinement in the Arts», *Essays Moral, Political, and Literary* (Indianapolis, Liberty Classics, 1985), p. 278. <<

[46] Weber, «National Character and the Junkers [1917], *From Max Weber*, H. H. Gerth y C. Wright Milis (Nueva York, Oxford University Press, 1958), p. 393. <<

[47] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 12, 14 [ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998]. <<

[48] *On Tyranny*, p. 203; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 107; *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 66; *The City and Man*, p. 125. <<

[49] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971), p. 25 [ed. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1998]. <<

[50] Por emplear la distinción nietzscheana, el filósofo straussiano no es un pastor, sino un amo: «El primero [es] un *medio* de preservar al rebaño; el último, el fin para el que el rebaño existe» (Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder*, sec. 902). <<

[51] *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 241; *Natural Right and History*, p. 113 <<

[52] Strauss no se limita a sostener, como hace Schmitt, que, políticamente, el liberalismo sea demasiado débil para resistir a los movimientos igualitaristas militantes como

el bolchevismo. También sugiere, aun cuando muy oscuramente, que el liberalismo *desemboca* en el comunismo por su propia lógica. <<

[53] *On Tyranny*, p. 211; *Natural Right and History*, p. 135; *The City and Man*, p. 52; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 131; *On Tyranny*, p. 96. <<

[54] Max Weber, *The methodology of Social Sciences* (Nueva York, Free Press, 1949), p. 53. <<

[55] *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 60; *What is Political Philosophy?*, p. 21. <<

[56] *Natural Right and History*, p. 42; *Liberalism Ancient and Modern*, p. 5. <<

[57] *On Tyranny*, p. 178; *What is Political Philosophy?*, p. 37. <<

[58] Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución* (Madrid, Alianza Editorial, 1998). <<

[59] *Thoughts on Machiavelli*, p. 10; *What is Political Philosophy?*, p. 221. <<

[60] *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 25. <<

[61] Para una perspectiva más imaginativa y sensata de este asunto, véase la obra de Annabel Patterson «New Introduction» a la edición en rústica de su *Censorship and Interpretation: The Conditions of Writing and Reading in Early Modem England* (Madison, University of Wisconsin Press, 1990); David Wooton, *Paolo Sarpi: Between Renaissance and Enlightment* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), y Pérez Zagorín, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990). Que el esoterismo había pasado a ser una doctrina exotérica ya antes del siglo XVIII lo demuestra la divertida entrada «Fraude: De si los fraudes piadosos deben practicarse con el pueblo», del *Diccionario filosófico* de Voltaire (Madrid, Temas de Hoy, 1995). <<

[62] Sobre la íntima relación entre «l'illuminisme» y «des Juifs», véase también Joseph de Maistre, «Quatre chapitres sur la Russie» en *(Euvres completes* (Lyon, Vitte et Perrussel, 1884), vol. VIII, pp. 335-336, 345. <<

[63] *Persecution and the Art of Writing*, p. 14. <<

[64] *Natural Right and History*, p. 209. <<

[65] Kojeve advirtió que cuando un grupo cualquiera de filósofos se enclaustra con sus secretos y se niega a unirse al debate público, el resultado probable será un pensamiento acrítico («Tyranny and Wisdom», reimpreso en *On Tyranny*, p. 155); como ya advirtiera Kant: «La propagación del prejuicio es sumamente peligrosa, pues acaba por vengarse de las mismas personas que lo pusieron en circulación» («An Answer to the Question: What is Enlightment?», *Kant's Ponti cal Writings,* Hans Reiss, ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 55). <<

[66] Siendo tan anticosmopolita como Alasdair MacIntyre, Strauss mantuvo una postura comunitarista únicamente en lo que hace a las masas, no a las elites filosóficas. Criticó a Schmitt y a Heidegger. Consideraba que la presión pública iba en contra de la excelencia privada. Pensaba que la democracia liberal, aun cuando moralmente vil, era más segura (para los filósofos como él mismo) que cualquier otro sistema que pudiese surgir en el marco de la modernidad. Es verdad que creía que el horizonte liberal era limitado. Pero ¿puede contársele de verdad entre los miembros de la tradición antiliberal que se discute en este libro? Sus discípulos dirán que no. Yo, que sí. Pertenece a esta tradición, en primer lugar, en razón de su alegato en favor de una crítica total, y no meramente parcial, del pensamiento liberal. Como escribiera en su ensayo sobre Schmitt, quien quiera criticar adecuadamente al liberalismo deberá hacerlo desde posiciones no contaminadas por las degradantes ideas

liberales. Su retorno al platonismo tenía como objetivo encontrar tal tierra intacta. Factores como la radicalidad del cuestionamiento straussiano del liberalismo, su enfoque textualista de los problemas sociales, su hostilidad frente a normas cosmopolitas e igualitarias y su obsesión por la «gran crisis» de los tiempos modernos revelan su parentesco con el resto de los antiliberales que analizamos en estas páginas. Podemos encontrar más pruebas en las formas de esoterismo que defendieran Maistre y Nietzsche y en los diversos y fascinantes paralelismos que puede establecerse entre Strauss y Schmitt.

Los parecidos (que no excluyen diferencias de importancia) se extienden más allá de estos tres casos. Pese a toda su iconoclastia, Strauss forma parte de una larga tradición. Una rotunda confirmación de que su pensamiento, además de original, es también representativo la encontramos en una fuente insospechada: Roberto Unger. Superficialmente, ninguno de los pensadores de los que nos ocupamos en este libro son tan distintos entre sí como Strauss y Unger. Por ejemplo, Unger alerta sin cesar contra «el peligro del elitismo». Llega incluso a calificar «al poder que los talentos superiores ejercen sobre los menos dotados» de rasgo verdaderamente repulsivo de la sociedad liberal-burocrática. No lamentándose jamás del elitismo, Strauss parece formular la acusación contraria: la sociedad liberal es decadente porque no honra a los tipos superiores. Unger también prevé que una lucha moralmente pura y heroica nos llevará al «Estado mundial» *(Knowledge and Politics,* pp. 257, 266, 173, 284). Esto es, por supuesto, lo que Strauss temía. Pero pese a las diferencias superficiales que les separan, los parecidos inesperados prevalecen. Comparten, por ejemplo, una premisa esencial. Como dice Unger: «Las ideas que un día se ocultan en el cerebro de unos cuantos pensadores pueden, al día siguiente, llegar a ser dominantes en nuestra sociedad.» El liberalismo fue, en un principio, «el caudal de un pequeño grupo de pensadores», pero «cada vez más fue convirtiéndose en propiedad común de grupos sociales más amplios y el fundamento de las ciencias sociales modernas». Como siempre, este principio straussiano produce efectos transfiguradores. Al declarar que los problemas sociales son el resultado lógico de las ideas políticas, este principio eleva de repente al historiador de la teoría política al rango de experto en la crisis de Occidente.

Como Strauss, Unger seduce a sus lectores con referencias a la sabiduría olvidada que él ha extraído de la «filosofía de los antiguos». Su crítica audaz del liberalismo tiene raíces «preliberales». También él se las habría arreglado para recuperar la sabiduría pasada, aun cuando ésta hubiese sido alevosamente desfigurada por «la teoría moderna del derecho natural». El liberalismo «casi logra acabar» con verdades más antiguas, propias «de los sistemas metafísicos de la Europa antigua y medieval», lo que incluye la «ética platónica». Sin embargo, la filosofía de Platón se ha vuelto completamente «irreconocible para nuestra forma de pensar». Así pues, al efecto de ayudar a rastrear lo que «los antiguos» supieron una vez, Unger se propone corregir radicalmente la graduación de nuestros anteojos intelectuales y morales *(Knowledge and Politics,* pp. 149, 5, 76, 41, 71, 111, 113, 31, 32, 41, 143).

Este conocimiento largo tiempo reprimido abarcaría el sempiterno conflicto entre filosofía y política e incluso «la antigua visión de la filosofía como la más elevada de las actividades humanas». La intuición principal sería «la creencia en una única naturaleza humana que todos los seres humanos tendrían en común con independencia de la sociedad a la que perteneciesen o la época en la que viviesen» *(Knowledge and Politics,* pp. 294, 200, 193). Del antiguo concepto de la inmutabilidad de la naturaleza humana la filosofía moral podría extraer dos lecciones esenciales.

La primera rezaría que es absurdo definir el bien de modo crasamente «hedonista» como satisfacción de los deseos corporales. La razón es sencilla: cada vez que se satisface un

deseo humano aparece otro. Dicho de otro modo, la naturaleza humana volvería inútil todo esfuerzo por conseguir bienes materiales. Este análisis coincide punto por punto con el de Strauss. Una teoría hedonista del bien habría dado origen a una sociedad hedonista en la que los individuos estarían condenados a una búsqueda infeliz de la felicidad. La caída fatal en el hedonismo de masas no habría ocurrido nunca si los filósofos no hubiesen permitido que las antiguas doctrinas de la naturaleza humana cayesen en el olvido.

La segunda idea esencial del pensamiento antiguo, como explicara también Strauss, fue la de la jerarquía natural de los deseos. El liberalismo moderno habría cometido el delito de declarar, en un arrebato de igualitarismo, que todos los deseos tienen igual valor. Según los liberales «nada hace de las metas de un hombre algo más digno de éxito que las de otro cualquiera» *(Knowledge and Politics,* pp. 51, 66). Las cosas serían distintas si ciertos deseos fuesen superiores por naturaleza a otros, como decían «los antiguos». Si, por valerme del ejemplo de Strauss, el deseo de filosofar fuese superior por naturaleza al deseo de gloria o de riqueza, la gente podría dejarse guiar por la naturaleza cuando pensase cómo vivir y qué hacer.

Pero los liberales niegan que el bien humano esté inscrito en la naturaleza y lo consideran materia de mera preferencia u opción. A fin de encontrar una alternativa al principio liberal de la subjetividad de los valores, Unger nos recomienda que volvamos los ojos a «la filosofía de los antiguos», a Platón, quien sostuvo «la idea contraria», es decir, «la idea de la objetividad de los valores», pues «los valores objetivos son criterios y fines de conducta que existen con independencia de toda elección humana». Si pudiésemos percibir tales valores, «se convertirían en verdaderos cimientos del orden social» *(Knowledge and Politics,* p. 76). Esto parece straussiano y lo es. Refiriéndose a la doctrina de la objetividad de los valores, Unger añade, claro: «Pienso que es falsa.» También nos informa de que su «propósito no es volver a la idea clásica de una naturaleza humana indiferente al curso de la historia» *(Knowledge and Politics,* pp. 77, 246). Pese a rechazar la idea de la inmutabilidad de la naturaleza humana y de la jerarquía objetiva de los valores, Unger insiste en su crítica de la teoría y la sociedad liberales, que se basa enteramente en esa idea. Esta incoherencia, o indecisión, le distingue de Strauss. Ambos critican la moral universalista en nombre de la autoafirmación personal. Pero Strauss es más coherente y acepta las consecuencias antiigualitarias de su platonismo. Unger se para en seco y dice que la clase de heroísmo de la que habla carece de víctimas o perdedores. Estas importantes diferencias no deberían ocultarnos una extraordinaria coincidencia: Unger y Strauss hacen un diagnóstico casi idéntico de la esencia de la «crisis» moderna. Sus obras deberían, pues, estudiarse conjuntamente como variaciones de un mismo tema, como versiones diferentes de una única tradición: el antiliberalismo. <<

[1] Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1990), p. 133 [ed. cast.: *Tres versiones rivales de la ética,* Madrid, Rialp, 1992]. La nostalgia MacIntyreana del esoterismo, al que entiende como una perdida costumbre social no liberal, se hace aún más interesante cuando se la yuxtapone a otras de sus afirmaciones de apariencia straussiana. Por poner un ejemplo: también MacIntyre considera a la secularización como la fuente principal de la «crisis» moderna. Da a entender que el consenso social depende de hábitos e identificaciones prerracionales y elogia a la vez a Sócrates y a Platón por su capacidad de «poner en cuestión las creencias de los atenienses corrientes respecto de la *polis*». Denuncia a la ciencia social por negar con arrogancia «la permanencia de *Fortuna*». Y, lo que es aún más sorprendente, afirma que la mejor ciudad conservará «un orden jerárquico». Aboga, en efecto, por una jerarquía pedagógica, no basada en el poder, en la que los buenos ciudadanos enseñarán virtud a los jóvenes. El propósito último de la *polis* —su bien supremo— es la contemplación filosófica. Sólo un pequeño número de personas podrá perfeccionar su alma en imitación de Dios. MacIntyre no ha sido jamás nietzscheano, pero cuando dice que la ciudad existe «por mor de aquello que, afincado en el ser humano, le une a lo divino» da a entender, igual que Strauss, que los no filósofos existen únicamente en bien de los filósofos (MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?, p.* 124 [ed. cast.: *Justicia y racionalidad,* Barcelona, EIUNSA, 1994]; *After Virtue,* p. 105; *Whose Justice? Which Rationality?,* pp. 105, 143; podría argumentarse que tales pasajes antiigualitarios corren a contrapelo del punto de vista general de MacIntyre). <<

[2] Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry,* p. 141. <<

[3] También fue éste el tema de algunos románticos alemanes; véase Friedrich Schiller, *Über die ásthetische Erziehung des Menschen* (Stuttgart, Philipp Reclam, 1973), p. 18 [ed. cast.: *La educación estética del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1972]. <<

[4] Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* 2.a ed. (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1984), pp. 22, ix, 256. <<

[5] Ibid., pp. 4, 263, 3, 4. <<

[6] Ibid., pp. ix, 239, 262, 227, 254, x. <<

[7] Este punto del catecismo antiliberal fue claramente expresado por la encíclica de Pío XI *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), que culpa a la «economía liberal» de socavar la religión, haciendo así vulnerables a los trabajadores a los encantos del comunismo. También manifiesta que «el individualismo liberal […] subordina la sociedad al uso egoísta del individuo». <<

[8] *After Virtue,* pp. 156, 25, 236, 250-251. <<

[9] Ibid., pp. 229, 160, 160-172, 156. <<

[10] Ibid., pp. 22, 156, 226. <<

[11] Ibid., pp. 6, 39, 111-112; véase también la p. 244; repárese en la insistencia de MacIntyre en la «narrativa» o «fabulación». <<

[12] *After Virtue,* p. 53. <<

[13] Ibid., pp. 42, 68, 190 (las cursivas son mías), 258 (las cursivas son mías), 35, 41, 42, 127, 43. <<

[14] Ibid., pp. 92, 61, 31, 8, 33, 137. <<

[15] Ibid., pp. 146, 165, 173. <<

[16] MacIntyre pone un énfasis excesivo en la transición de la creencia al escepticismo en la modernidad temprana europea e infravalora el paso de la homogeneidad al pluralismo religioso. Schmitt fue mucho más realista al culpar del desorden moral de la Europa moderna

a la multiconfesionalidad, más que al ateísmo. La filosofía moderna habría huido de la teología, refugiándose en la ciencia, porque aquélla habría sido tenida por «zona de conflicto», por terreno de disputas racionalmente insolubles (Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», reimpreso en *Der Begriff des Politischen,* Berlín, Duncker und Humblot, 1963, p. 88). En pocas palabras, consideró que la secularización era una respuesta al problema del conflicto moral, mientras que MacIntyre cree (mucho menos verosímilmente) que la secularización causó tal conflicto. <<

[17] *After Virtue*, pp. 50, 56, 117, 60, 256, 60. <<

[18] Pese a que pone menor énfasis en la fe, Roberto Unger está de acuerdo con MacIntyre en que las religiones pueden resultar el mejor modo de salvar el hiato entre hechos y valores: »La diferencia entre comprensión y valoración es ajena a la conciencia religiosa, pues sus creencias respecto del mundo son a la vez descripciones e ideales.» De hecho, «la opinión de que la comprensión de lo que deberíamos hacer es parte de la comprensión de lo que el mundo es un rasgo bien conocido de las ideas religiosas». Las tradiciones religiosas ofrecen visiones del mundo y a la vez nos dicen cómo comportarnos: «La religión parte de la noción de que el ámbito de los valores se funda de algún modo en la realidad de las cosas.» En otras palabras, las tradiciones religiosas explican cómo *está* ordenado el mundo y cómo *deberíamos* comportarnos: «La teología expone una visión del mundo y define el ideal del bien» *(Knowledge and Politics,* pp. 41, 157-158, 41, 248, 112, 109). El secularismo, por tanto, habría lesionado gravemente el espíritu humano: habría hecho que el «deseo» se volviese refractario a la razón». <<

[19] *After Virtue*, pp. 62, *3.* <<

[20] Ibid., pp. 244, 257, 60, 111. <<

[21] Ibid., pp. 252, 112. <<

[22] Ibid., pp. 1, 36, 94. <<

[23] Ibid., pp. 96-97, 105, 103. <<

[24] Ibid., pp. 58-59. <<

[25] Contra MacIntyre podríamos argumentar, por supuesto, que el nerviosismo de Aquiles refleja su cuestionamiento de la ética heroica y sus dudas respecto a si cumplir el papel heroico que la sociedad le había impuesto. <<

[26] *After Virtue*, pp. 125, 128, 124, 122, 216, 145. <<

[27] Ibid., pp. 120, 123, 33. <<

[28] Ibid., pp. 151. <<

[29] Ibid., pp. 220, 191. <<

[30] Ibid., pp. 53, 162. <<

[31] Ibid., pp. 184. <<

[32] Ibid., p. 59; los conceptos del «yo» cambian según cambian las sociedades. Por ejemplo, conforme aumenta la movilidad laboral y social inter e intrageneracional, se va volviendo menos verosímil atribuir características permanentes al yo. Por tanto, en el curso de la modernización podemos rastrear la evolución del concepto del yo como sustancia (con rasgos fijos, como un *telos* innato o pecado original) hacia una concepción «abierta» del yo. MacIntyre explica que en la «transición a la modernidad se inventa el yo distintivamente moderno». Hoy día, el «yo no es “nada”, no es una sustancia sino un conjunto de posibilidades permanentemente abiertas». Puede por tanto reajustarse constantemente a las cambiantes expectativas sociales. Dado el alto índice de movilidad de los roles, resulta muy útil que «desde el punto de vista del individualismo yo sea lo que yo mismo elijo ser». A MacIntyre no le satisface, por supuesto, la explicación sociológica del cambio conceptual.

Debe tomar también partido moral. Sutil pero firmemente denuncia lo que descubre: «Este yo democratizado que no tiene necesariamente una identidad social puede, pues, ser cualquier cosa; puede asumir cualquier rol o adoptar cualquier punto de vista, pues no *es*, en sí o para sí, nada» *(After Virtue*, pp. 61, 220, 32). Tales afirmaciones son, sin embargo, más propias de una admonición pastoral que de una observación histórica. <<

[33] Ibid., p. 172. <<

[34] Ibid., p. 219. <<

[35] Ibid., p. 220. <<

[36] Ibid., pp. 158, 172, 28, 75, 107, 30, 145, 34 (las cursivas son mías). <<

[37] Ibid., pp. 85, 249, 156, 238, 240, ix. <<

[38] Es verdad que MacIntyre rechaza abiertamente que se le llame pesimista: «También el pesimismo resultará ser un lujo cultural más del que tendremos que prescindir para sobrevivir en estos tiempos difíciles» (ibid., p. 5). <<

[39] Ibid., pp. 252-253, 238, 5, 263. <<

[40] Benjamín Barber, «The World We Have lost», *The New Republic*, 13 de septiembre de 1982, pp. 27-32. <<

[41] *After Virtue*, p. 163. <<

[42] Ibid., pp. 250-251 (las cursivas son mías), 259 <<

[43] Ibid., pp. 10, 256, 111. <<

[44] Ibid., p. 18. <<

[45] Charles Larmore lo argumenta convincentemente en *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), pp. 36-39. <<

[46] *After Virtue*, p. 216, 119, 236, 257, 135; MacIntyre define, incomprensiblemente, la amistad como colaboración entre compañeros de equipo. La amistad es «una relación definida en términos de lealtad común y búsqueda en común de ciertos bienes» (ibid., p. 156). La sociedad liberal es decadente, da a entender, porque sus ciudadanos sienten afecto por quienes tienen propósitos muy distintos de los suyos propios. <<

[47] Ibid., p. 162. <<

[48] J. B. Schneewind, «Moral Crisis and the History of Ethics», *Contemporary perspectives on the History of Philosophy*, vol. VIII de *Midwest Studies in Philosophy*, P. French, T. Uehling y H. Wettsetin (eds.) (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983), p. 529. <<

[49] *After Virtue*, pp. 131, 135; Aristóteles es «incapaz de ver la centralidad de la oposición y *el* conflicto en la vida humana» (ibid., p. 163). <<

[50] Ibid., pp. 177, 165, 166, 177, 184, 175, 176. <<

[51] Ibid., p. 173. <<

[52] Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1988), p. 352. Para una interpretación más caritativa de este libro, véase la recensión de Larmore, *The Journal of Philosophy* (1989), pp. 437-442. <<

[53] Charles MacIntyre, *Three Versions of MoralEnquiry*, pp. 193, 171; *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 334. <<

[54] *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 343. <<

[55] Ibid., p. 12. <<

[56] *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 117; *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 178. <<

[57] *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 5, 392. <<

[58] Ibid., p. 97. <<

[59] Ibid., pp. 141, 210, 141. <<

[60] Ibid., pp. 140-141. <<

[61] Ibid., p. 397. <<

[62] *After Virtue,* pp. 126, 133. <<

[63] *Whose Justice? Which Rationality?* pp. 230, 220, 124. <<

[64] Cf. Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, pp. 103, 158. <<

[65] *Three Rival Versions of Moral Enquiry,* pp. 127, 200. <<

[66] *Whose Justice? Which Rationality?* p. 105; *Three Rival Versions of Moral Enquiry,* p. 121; ibid., p. 125. <<

[67] Ernest Gellner, «The Belief Machine» en su *The Devil in Modern Philosophy* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 195. <<

[68] *Three Rival Versions of Moral Enquiry,* pp. 17, 116; *Whose Justice? Which Rationality?* pp. 81, 285. <<

[69] Mill, «On Liberty», en sus *Essays on Politics and Society, J.* M. Robson (ed.) (Toronto, Toronto University Press, 1977), p. 232 [ed. cast.: *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza Editorial, 1997]. <<

[70] *Whose Justice? Which Rationality?,* pp. 402. <<

[71] *Three Rival Versions of Moral Enquiry,* pp. 181, 5. <<

[72] Ibid., pp. 25, 30, 124; puesto que las verdades de fe no cambian, el dinamismo que MacIntyre le atribuye a la tradición tomista debe ser consecuencia de la necesidad de corregir a su fundador. <<

[73] *Whose Justice? Which Rationality?,* pp. 43-44. <<

[74] Ibid., p. 345. <<

[75] *Three Rival Versions of Moral Enquiry, p.* 28. <<

[76] «Hume's Anglicizing Subversion» es el capítulo más memorable de *Whose Justice? Which Rationality?* En él MacIntyre defiende no la racionalidad, sino la nacionalidad. La verdadera malicia de su ataque a Hume es desconcertante. En su ansia de ensalzar la importancia de la lealtad social, MacIntyre se preocupa también por la traición. Se queja malhumorado de que Hume rompiese con «la tradición escocesa predominante» y poco menos que destruyese la «identidad cultural distintiva de los escoceses». No obstante haber nacido en Escocia, Hume fue un advenedizo, un anglófilo, un desertor de su «cultura heredada». Como «perfecto asimilacionista» que era, remedó los modales y el acento inglés e incluso «cambió la ortografía de su nombre». En su opinión, la ley escocesa era «nauseabunda»; se negaba a leer poesía escocesa en dialecto y escribía sobre Escocia «como si fuese un país extranjero», no mostrando, por lo general, sensibilidad emocional alguna hacia sus raíces. Pese a su traición, Hume no logró jamás parecer un modelo acabado de inglés: sus expresiones eran siempre levemente provincianas. MacIntyre vota incluso en contra de la candidatura de Hume a la cátedra de Filosofía Moral en Edimburgo: «Hume tuvo, en verdad, que haber sido excluido de cualquier institución educativa» (ibid., 259, 283, 320, 322). Pese a su susceptibilidad para con la deslealtad, MacIntyre nunca se refiere a esos sacerdotes católicos que, a lo largo de la Europa moderna, creyeron natural servir a un príncipe extranjero. <<

[77] Como escribiera Montesquieu, «el amor a la patria no es una virtud cristiana» *(Del espíritu de las leyes,* Madrid, Tecnos, 1993). También Tocqueville explicaba por qué la religiosidad y el chauvinismo étnico son difíciles de reconciliar, dado que «hay un interés común a todas las religiones por la personalidad humana, por el hombre en sí mismo, al

margen de los atavíos con que le hayan vestido las tradiciones locales, las leyes y las costumbres» *(El antiguo régimen y la revolución).* <<

[78] *Whose justice? Which Rationality?* pp. 210, 393-394; *After Virtue,* p. 137. <<

[79] *After Virtue,* pp. 157, 163, 224, 143. <<

[1] Carl Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen» (1929), reimpreso en *Der Begriff des Politischen* (Berlín, Duncker and Humblot, 1963), pp. 83-84. <<

[2] Carl Schmitt, *Theodor Dáublers «Nordlicht». Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualitát des Werkes* (Múnich, Georg Müller, 1916), p. 66; y *Romischer Katholizismus und politische Form* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1984), pp. 24-26; este libro fue publicado por vez primera en 1923. <<

[3] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology,* (Nueva York, Harper and Row, 1977), pp. 12, 14-15, 16, 21-22; Heidegger concede notoriamente que el Rhin sigue siendo un paisaje, pero «de ningún otro modo que como un objeto a disposición de la inspección por un grupo de excursionistas que ha sido llevado hasta él por la industria vacacional» (ibid., p. 16). <<

[4] Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (Nueva York, W. W. Norton, 1991), pp. 225, 23, 518, 171, 22, 279, 508. <<

[5] Ibid., pp. 507, 31, 495. <<

[6] Ibid., p. 524. <<

[7] Ibid., p. 521. <<

[8] Ibid., pp. 335, 220; resulta interesante que Lasch arguya que la tradición socialista está infectada de liberalismo por otra vía: Marx despreciaba al capitalismo porque impedía el total desarrollo de la *individualidad* humana (ibid., p. 152). <<

[9] Ibid., p. 14. <<

[10] Cf. Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, Little, Brown, 1960), p. 317. <<

[11] *The True and Only Heaven,* pp. 516, 90, 89, 522, 80. <<

[12] Este argumento recuerda el agudo comentario de Strauss en torno a «la poco placentera búsqueda del placer», a la que los teóricos liberales nos han encomendado a todos *(Natural Right and History,* p. 25I); en esta misma línea, Roberto Unger denuncia a la sociedad liberal por «el mortecino hedonismo del consumo» *(Knowledge and Politics,* p. 59). <<

[13] *The True and Only Heaven,* p. 528. <<

[14] Ibid., pp. 446, 239, 39, 239, 527; pero véase el Génesis 1: 28, que ordena a los seres humanos «someter» la tierra. <<

[15] Ibid., p. 467. <<

[16] Como veremos en el próximo capítulo, algunos antiliberales (de inspiración nietzscheana más que heideggeriana) critican a la sociedad liberal por no llevar esta «flexibilidad» lo suficientemente lejos. <<

[17] *The True and Only Heaven,* pp. 76, 261, 34, 308. <<

[18] Ibid., pp. 489-490. <<

[19] Ibid. p. 491; en obras anteriores Lasch expresa su compromiso con la reproducción como fin natural del coito fustigando «la fascinación por el sexo oral», supuestamente notoria entre sus contemporáneos *(The Culture of Narcissism,* Nueva York, Norton, 1991, p. 50; *Haven in a Heartless World,* p. 183). Esta pía invocación de la «ley natural» podría tener su utilidad si la comparásemos con las apelaciones a la naturaleza de Schmitt y Strauss. <<

[20] Strauss, *Natural Right andHistory* (Chicago, University of Chicago Press, 1953), p. 257. <<

[21] Sin embargo, no nos explica por qué tendrían que interesarse por este libro. <<

[22] *The True and Only Heaven,* p. 487. <<

[23] Ibid., p. 495. <<
[24] Ibid., pp. 466, 467. <<
[25] Ibid., pp. 478, 506, 409. <<
[26] Ibid., pp. 402, 403. <<
[27] Ibid., pp. 395, 387, 405, 406, 409. <<
[28] Ibid., pp. 354, 355, 359, 193, 360. <<
[29] Ibid., pp. 303, 346, 226, 360, 531, 335, 532, 328, 345. <<
[30] Ibid., pp. 226, 213. <<
[31] Ibid., p. 321. <<
[32] Ibid., p. 305. <<
[33] Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», p. 94. <<
[34] Lasch, *The Culture of Narcissisim,* p. 42. <<
[35] Ibid., p. *531.* <<
[36] *The True and Only Heaven, p. 355.* <<
[37] Ibid., pp. *402, 529.* <<
[38] Ibid., p. 532. <<

[1] Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1990), pp. 32-57, 170-215 <<

[2] Roberto Mangabeira Unger, *Politics, A Work in Constructive Social Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987). Esta obra consta de tres volúmenes: *Social Theory: Its Situation and Task; False Necessity: Anti-necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy,* y *Plasticity into Power: Comparative-Historial Studies on the Institutional Conditions of Economic andMilitary Succes.* <<

[3] Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics* (Nueva York, Free Press, 1975). <<

[4] Ibid., pp. 53, 195, 61-62, 153, 152. La ontología liberal puede resumirse en el precepto: «El ser no implica santidad»; presupone impíamente que todo puede ser cambiado: «La perspectiva manipuladora frente al mundo toma la forma de negación de la inmutabilidad de la naturaleza y la sociedad» (pp. 159, 152); la arrogancia de esta postura es insoportable. <<

[5] Ibid., pp. 277 (las cursivas son mías), 194. <<

[6] Ibid., pp. 206, 202, 101-102, 97, 102, 103, 96, 275, 171. <<

[7] Ibid., pp. 232. <<

[8] Ibid., pp. 233, 232; es verdad que el modo como escribe en este caso parece un tanto inquietante: «Los rasgos que hacen profana y prosaica a la vida común *tienen* que cambiarse» (p. 233, las cursivas son mías). ¿Quién nos va a impedir que hablemos en prosa? ¿De qué modo? ¿Precisan de nuestro consentimiento? Pero el evidente carácter soñador de Unger hace patente que no pretende violencia o coerción alguna. <<

[9] Ibid., p. 192. <<

[10] Ibid., pp. 252, 274, 316, 11, 15, 40-41. <<

[11] Ibid., pp. 5, 88, 102, 290, 133 <<

[12] Ibid., pp. 289, 106, 252, 27, 119, 4, 137. <<

[13] Ibid., pp. 24, 149, 6, 281. <<

[14] *Knowledge and Politics,* pp. v, 4, 23, 141, 231, 250, 59, 149, 229, 118, 151. Esta intelectualización va tan lejos que un admirador de talento de *Knowledge and Politics* puede interpretar automáticamente su crítica de la *Theory of Justice* de John Rawls como una crítica de la sociedad americana (véase Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982). <<

[15] *Knowledge and Politics,* pp. 28, 74, 77, 120, 212, 197. <<

[16] Ibid., pp. 145, 140, 103, 140. <<

[17] Ibid., pp. 146 (las cursivas son mías), 198, 197. <<

[18] Ibid., pp. 58, 69, 140; para nuestra sorpresa «la esquizofrenia saca a la luz la verdad oculta de la condición moral que caracteriza a la psicología liberal» (p. 58). <<

[19] Ibid., pp. 195, 231. <<

[20] Ibid., pp. 63, 30, 40, 80, 119, 124, 8, 63, 67, 301, 88. <<

[21] Ibid., pp. 128, 81, 211, 76, 78, 81. <<

[22] Ibid., pp. 123, 129, 63. <<

[23] Unger da por supuesto que la categoría «grupo» es mucho más sofisticada que la categoría «individuo». Pero esto no es obvio en absoluto. Las formas más interesanes de la interacción social (el amor, la ciencia, la religión, el derecho, la educación, el ocio, etc.) atraviesan las fronteras grupales —incluidas las nacionales— y no son totalmente controladas por las normas de un único grupo. <<

[24] Hume, «Thar Politics May Be Reduced to a Science», *Essays Moral, Political,*

and Literary (Indianapolis, Liberty Classics, 1985), p. 25. <<

[25] *The Federalist Papers*, #51, C. Rossiter (ed.) (Nueva York, Mentor, 1961), p. 438. <<

[26] *Knowledge and Politics*, p. 82. <<

[27] Ibid., p. 39. <<

[28] Ibid. <<

[29] Ibid., p. 303. <<

[30] Ibid., pp. 111, 81. <<

[31] El propio Unger menciona la posibilidad de una forma irracional de consenso social, pero atribuye esta forma patológica a la «dominación», lo que sugiere que Unger sigue padeciendo una propensión residual, de raíz marxista, al pensamiento conspirativo *(Knowledge and Politics*, pp. 242-243). <<

[32] Ibid., pp. 120, 119, 135, 50, 97, 52. <<

[33] Ibid., pp. 53, 52, 68. <<

[34] Ibid., pp. 86, 78, 79. <<

[35] Ibid., pp. 68, 53, 88, 135, 54. <<

[36] Ibid., pp. 165, 86, 87. <<

[37] Ibid., pp. 107, 42. <<

[38] A propósito, los liberales separaron la razón del deseo a fin de poner de manifiesto que el intelecto superior, dado que no garantiza la buena voluntad, no confiere derecho a gobernar. Es posible dar una explicación contextual semejante del «reduccionismo» liberal, principio según el cual el todo es igual a la suma de sus partes. La tendencia liberal a considerar al grupo como un mero «medio» al servicio del individuo debería entenderse también en términos políticos. Después de todo, en las sociedades preliberales europeas la amplia mayoría de los individuos eran tratados como medios al servicio del cumplimiento de los fines de las elites (las cuales, por la cómoda vía de la sinécdoque, se consideraban a sí mismas como equiparables al todo). Así pues, desacralizar el «todo» y reducirlo a sus «partes» significaba poner este criterio en cuestionamiento y socavar el dominio aristocrático. Huelga decir que tal estrategia argumentativa no exigía que los liberales participasen de la ingenua idea de que la sociedad no puede presentar características que no posean previamente sus miembros individuales tomados por separado. <<

[39] *Knowledge and Politics*, pp. 151, 268, 271, 151. <<

[40] Ibid., p. 289. <<

[41] Ibid., p. 278; lo más desagradable es imponer normas comunes «con independencia de los medios que se utilicen para ello». Esta frase sugiere que no sólo Unger se ha reconciliado interiormente con la distinción medios/fines, sino también que es subliminalmente consciente, pese a todas sus protestas en contrario, del compromiso del liberalismo con «las reglas no instrumentales de determinación de lo que debe entenderse por medios permisibles» (p. 135). <<

[42] Ibid., pp. 77, 140, 194, 140. <<

[43] Ibid., p. 229. <<

[44] Ibid., p. 290. <<

[45] Ibid., pp. 167, 318, 281-282, 279, 140, 277, 272, 272, 279; lo cierto es que Unger se muestra incoherente en este punto, pues dice también que tales límites no deberían ser «fijos» (p. 274). <<

[46] Ibid., pp. 280, 188, 267, 188, 220, 225, 242-244, 261. <<

[47] Ibid., pp. 184, 173, 204, 280; véase también p. 283. <<

[48] Ibid., p. 178. Dicho sea de pasada, el doble rasero de Unger es muy evidente en lo que hace a su preferencia por la comunidad igualitaria: es incapaz de ofrecer una justificación racional de su norma de igualdad que no hubiese sido usada antes por los liberales de los que se burla. <<

[49] Ibid., pp. 249, 252. <<

[50] Ibid., pp. 260, 224, 231, 284, 224, 260, 290. Esta frase revela un elemento cristiano en el antiutopismo ungeriano: Cristo no volverá mientras la historia no haya acabado y se haya realizado. <<

[51] Ibid., p. 237; véanse también las pp. 221, 242. <<

[52] Ibid., p. 286. <<

[53] *Plasticity into Power,* p. 2; *False Necessity,* pp. 293, 563, 566; *Plasticity into Power,* p. 81; *False Necessity,* pp. 468, 303, 451. Ya en *Knowledge and Politics,* Unger, llevado de su hiperindividualismo, había llevado a atacar «el desempeñar roles» en general como una «pantomima universal». Odia la «santidad de la propia posición y sus deberes». Identifica los roles sociales y la adaptación a las normas de la comunidad con la inautenticidad y la falsedad. Sus diferencias con Alasdair MacIntyre son más evidentes en este punto: escribe con sorna sobre los roles, a los que tilda de máscaras. Condescender con las expectativas de los demás destruye la «singularidad irrepetible» de la persona. Acerca de los roles sociales en general dice: «Todos se parecerán; serán, en mayor o menor medida, un decremento de lo que habré de denominar los atributos del yo.» Rechaza explícitamente la idea de que «cada modo de ser humano es inseparable de una forma concreta de vida social». Los individuos tienen que existir al margen de los roles sociales que desempeñan, si no se quiere abandonar la idea de la virtualidad de la personalidad multidimensional». Nada hay más inmoral que esa clase de situación en la que «la persona queda completamente absorbida por su posición social concreta, identificándose con ella» *(Knowledge and Politics,* pp. 195, 20, 26, 179, 60-62, 229, 156, 174, 194, 179, 223). Atrapados en la charada social, los individuos pierden su multidimensionalidad. Al ceder a las normas del grupo, sacrifican la alegría de la vida. <<

[54] *Social Theory,* pp. 12, 206; *Plasticity finto Power,* pp. 160, 2; *Social Theory,* p. 16; *False Necessity,* p. 589. <<

[55] *Social Theory,* pp. 150, 197, 169. <<

[56] Ibid., p. 47. <<

[57] Ibid., p. 158. <<

[58] *False Necessity,* p. 579. <<

[59] Ibid., p. 613. <<

[60] John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, p. 103. <<

[61] *False Necessity,* pp. 364, 12; *Social Theory,* pp. 24, 1; *False Necessity,* p. 258. <<

[62] Ibid., p. 566; *Plasticity into Power,* p. 11; *False Necessity,* p. 35; *Social Theory,* p. 214; *False Necessity,* pp. 564, 519, 562. <<

[63] *Knowledge and Politics,* pp. 267, 237, 188, 229, 177, 319. <<

[64] *False Necessity,* pp. 537, 568, 594. <<

[65] Ibid., p. 291. <<

[66] Ibid., p. 513; *Social Theory,* pp. 138, 196, 171, 5. <<

[67] *False Necessity,* p. 12; *Social Theory,* p. 12; *False Necessity, p.* 584. <<

[68] *Social Theory,* p. 214; *False Necessity,* pp. 566, 583. <<

[69] Ibid., pp. 625, 56. <<

[70] Ibid., pp. 454, 459, 462. <<

[71] Ibid., pp. 323, 87-89; *Plasticity into Power,* p. 22. <<

[72] *Social Theory*, pp. 118, 139, 127. <<

[73] *False Necessity*, pp. 111, 413; *Social Theory,* p. 75. <<

[74] *False Necessity*, p. 12; *Social Theory,* p. 118. <<

[75] *False Necessity*, p. 25 <<

[76] Ibid., p. 127; *Social Theory,* pp. 158, 212; *False Necessity,* pp. 569, 562, 528; *Social Theory,* p. 233. <<

[77] *False Necessity*, 56, 572. <<

[78] *Social Theory*, pp. 184-185; *False Necessity,* p. 277. <<

[79] En su libro anterior, Unger ya había criticado a los adolescentes que «se imaginan sujetos de la mayor variedad posible de situaciones vitales y practican el culto a la plenitud de la “experiencia”» *(Knowledge and Politics,* p. 224); *el* parecido sorprendente de esta posición juvenil con la del propio Unger puede explicar su permanente necesidad de marcar distancias con el izquierdismo infantil. <<

[80] La identificación de la libertad con la destrucción desenfrenada tiene, por supuesto, mayor verosimilitud psicológica en unos contextos que en otros. La dominación histórica de elites petrificadas en Sudamérica tiene probablemente algo que ver con la atracción que Unger siente por una opinión tan incoherente; esto es quizá lo que Rorty quiere decir con su edificante afirmación de que la «audiencia natural de Unger se encuentra en el Tercer mundo —donde su libro podría algún día hacer posible un nuevo romance nacional» (Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 187). <<

[81] *False Necessity*, p. 529. <<

[82] William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. II, p. 11. <<

[83] *False Necessity,* p. 365; en su libro anterior, Unger se burlaba de la idea misma de una «sociedad regida por la ley». No es esto lo único que le hacía parecerse a Schmitt; como Schmitt, Unger afirmaba que el legalismo liberal es una engañifa piadosa. El «imperio de la ley», visto más de cerca, equivale al dominio que ejercen los individuos o grupos estratégicamente situados para hacer, interpretar y aplicar la ley. Unger distingue al archienemigo de Schmitt, Hans Kelsen, como quintaesencia del liberal. Kelsen cometía el absurdo de creer que reglas abstractas podrían resolver el problema de la «eterna hostilidad que se da entre los hombres». En términos más generales, «la sociedad, tal como se le presenta al liberal, es sostenida por la norma. La norma es el mecanismo principal en la cimentación del orden y la libertad», pero es completamente inadecuada para mantener el orden social. De este modo, como era de prever, «un proyecto organizativo basado en normas impersonales es inviable». Pese a lo schmittiano de estos temas, Unger era bastante antischmittiano en lo siguiente: Schmitt regañaba a los liberales por creer que «el bien carece de existencia al margen de la voluntad». Unger tenía la intención de ofrecer un fundamento racional de la decisión, más allá de las «opciones que no pueden recibir una justificación». Los valores, escribía, están dotados de un contenido cognitivo y no se limitan a ser materia de preferencia o capricho *(Knowledge and Politics,* pp. 63, 56, 303-304, 67, 83, 169, 68, 103). Sin embargo, en *Politics* ha abandonado esta postura, acercándose, por tanto, a Schmitt. Se ha vuelto supraliberal, entre otras razones porque ahora se ha convertido al voluntarismo ético. A semejanza de Schmitt, el Unger supraliberal afirma que «nunca podremos vaciar nuestras ideas normativas de un enorme e inerradicable residuo electivo»; es, por tanto,

significativo que elogie también la vida cargada de adrenalina y que aconseje a los ejecutivos poderosos que tomen «iniciativas decisorias» *(False Necessity*, pp. 360, 447). <<

[84] *Social Theory*, p. 152. <<

[85] *Plasticity into Power*, p. 93. <<

[86] Locke, *Two Treasies of Government*, II, p. 57. <<

[87] *Plasticity into Power*, p. 16. <<

[88] Ibid., pp. 162, 165; *False Necessity*, pp. 581, 336. <<

[89] *False Necessity*, pp. 570, 296; MacIntyre, *Three Versions of Moral Enquiry*, p. 43; *False Necessity*, p. 52; *Plasticity into Power*, pp. 70, 73. <<

[90] *False Necessity*, pp. 209, 584, 595. <<

[91] *Plasticity into Power*, p. 212. <<

[92] *Social Theory*, p. 118; *False Necessity*, pp. 510, 1 <<

[93] *Social Theory*, p. 205. <<

[94] *False Necessity*, p. 73. <<

[1] Véase Amy Gutman, «Communitarian Critica of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs,* 14 (verano 1985), pp. 308-322. <<

[2] Roberto Unger, *Knowledge and Politics* (Nueva York, Free Press, 1975), p. 76. Unger anuncia que «la formulación de un ideal de comunidad es la más alta vocación de la teoría política»; además, los críticos del liberalismo deberían poner en práctica sus aspiraciones, fomentando «la difusión real de las comunidades de fines compartidos» (ibid., pp. 249, 115); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1984), p. 156; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), p. 183; Charles Taylor, «Cross Purposes: the LiberalCommunitarian Debate», en *Liberalism and the Moral Life,* Nancy Rosenblum, ed. (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), pp. 171, 176; Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), p. 502; Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World* (Nueva York, Basic Books, 1977), p. 168; *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (Nueva York, W. W. Norton, 1991), p. 76. Resumiendo su lectura de la literatura antiliberal, Robert Paul Wolff escribe acertadamente: «Las críticas más severas a la sociedad liberal, tanto desde la izquierda como desde la derecha, se centran en la ausencia de comunidad hasta en el Estado capitalista liberal más rico y eficiente…;Qué es lo que tanto los conservadores como los radicales echan de menos en la sociedad liberal?… Los *valores sociales de la comunidad» (The Poverty of Liberaiism,* Boston, Beacon, 1968, pp. 183184). <<

[3] Unger, *Knowledge and Politics*, p. 261; asimismo, pp. 220, 225, 233; es imposible entender completamente el comunitarismo sin considerarlo la respuesta al escepticismo moral temido por todos los antiliberales. Contrariamente a las premisas asociales del individualismo liberal, los seres humanos pueden orientarse moralmente atendiendo a las exigencias de su «práctica social», donde los significados se comparten y los términos descriptivos y evaluativos coinciden. En otras palabras, «no es necesario abandonar la cuestión moral de lo que debe hacerse a una opción injustificable; se puede responder mediante un estudio de las tradiciones o instituciones de una nación, una clase o un grupo». La gente puede salir de una duda angustiosa aferrándose a «valores de grupo que no son ni individuales ni subjetivos». En otras palabras, el comunitarismo proporciona una vía intermedia entre valores objetivos y subjetivos, entre teología y nihilismo, entre el platonismo de una sola respuesta válida y el todo vale del liberalismo. Desde la perspectiva comunitaria, los valores no son ni subjetivos (basados en un capricho) ni objetivos (inscritos en la naturaleza). Trascienden al individuo sin ser patentes en un orden eterno de las cosas. Las normas inculcadas por los grupos sociales tienen una poderosa influencia en el comportamiento. Dicen al individuo cuáles deben ser sus objetivos y cómo deben actuar en determinadas situaciones. Afortunadamente, para comprender estas normas no tenemos que hacer inciertas suposiciones teológicas y metafísicas sobre valores eternos u objetivos. Las normas y los objetivos de grupo están completamente pegados a la realidad y sin embargo aportan lo que Unger, MacIntyre y los demás desean más ardientemente: una posible «alternativa al principio del valor subjetivo» (Unger, *Knowledge and Politics,* pp. 287, 220, 178, 261, 285, 287, 283, 108, 121, 102, 52, 54, 85, 100). <<

[4] Curiosamente, Taylor encuentra particularmente útil el ataque radical de Sandel a las premisas liberales porque, le parece a él, carecen de implicaciones de ningún tipo (Taylor, «Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate», pp. 161-163). <<

[5] La acusación schmittiana de que los liberales no reconocen la existencia del mal y, por tanto, la necesidad de la fuerza puede aplicársele más razonablemente a MacIntyre o a

Unger que a Locke o a Montesquieu. <<

[6] A diferencia de los comunitaristas, los liberales hacen ciertos distingos con respecto a la comunidad. Piensan que la solidaridad es buena o mala en función de sus consecuencias. La identificación grupal es bienvenida cuando apoya la asignación universalista de los derechos individuales a todos los individuos, sin distinción de cuna, raza, grupo étnico, religión, género, etc. No lo es cuando impide la asignación liberal de los derechos. <<

[7] Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 18, <<

[8] Esto separa a Wolin de un liberal duro como Schmitt. <<

[9] Para un análisis útil de las confusiones que produce el postulado comunitarista de que algunas formas de vida social son más sociales que otras, véase Bernard Yack, «Does liberal practice "Live Down" to Liberal Theory?: Liberalism and Its Communitarian Critics», en *Community in America: The Challenge of Habits of the Heart",* Charles Reynolds (ed.) (Berkeley, University of California Press, 1985), pp. 147-169. <<

[10] Charles Taylor, «Atomism», en su *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), pp. 198, 200. <<

[11] Tal como ya se ha mencionado, los antiliberales «duros» —como Maistre, Schmitt y Strauss— eran claramente conscientes de la hostilidad violenta entre grupos de solidaridad, lo cual les distingue nítidamente de MacIntyre, Unger y otros tímidos comunitaristas de postguerra. <<

[12] Para un ejemplo entre muchos, véase Charles Taylor, *Sources of the Self* p. 532; Taylor, en todo caso, está más interesado en la «plenitud» personal que en la comunidad. <<

[13] Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumberes Self», *Political Theory*, 12 (1984), p. 82; incluso los antiliberales «duros» razonan a veces de este modo tan farragoso. El propio Schmitt afirmaba que la idea abstracta de «humanidad» falsifica la realidad, pues los individuos viven siempre en grupos excluyentes, y a la vez socava peligrosamente a las comunidades concretas («Staatsethik und pluralistischer Staat», *Positionen und Begrife: im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940, pp. 138-142). Como Strauss percibe con acierto, Schmitt no puede decidir si «lo político es incontenible o está amenazado» («Comments on *Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt», reimpreso en Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, p. 94). <<

[14] Charles Taylor, *Sources of the Self*, pp. 504, 520. <<

[15] Nancy Rosenblum analiza y critica convincentemente la noción comunitarista clave de «comunidad potencial» en «Moral Membership in a Postliberal State» *(World Politics*, 36, julio de 1984, p. 589). <<

[16] Ésta es la tesis de Sandel. <<

[1] Véase Stephen Holmes, *Rediscovering Liberal Democracy* (Chicago, University of Chicago Press, 1994) con respecto a los comienzos de tal historia. <<

[2] La palabra «liberalismo» empezó a emplearse en las lenguas europeas a principios del siglo XIX, pero los antiliberales, y no sólo ellos, han seguido empleándola para referirse a periodos anteriores a ese momento. Seguiré su costumbre con objeto de polemizar más eficazmente con sus conclusiones. <<

[1] Carl Schmitt, *Political Romanticism* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1986), p. 99; Giovanni Gentile, *I Fondamenti della filosofía del diritto* (Florencia, Sansoni, 1961), p. 106; Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, Universiry of Chicago Press, 1953), p. 248; Alasdair MacIntyre, *Afier Virtue,* 2.a ed. (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1984), p. 250; Charles Taylor, «Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate», *Liberalism and the Moral Science*, Nancy Rosenblum (ed.) (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), p. 181, y Taylor, «Atomism», en su *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), p. 200; Robert Nisbet, *Community and Power* (Nueva York, Oxford University Press, 1962), pp. 225-226; Robert Bellah y otros, *Habits of the Heart: Individualism and commitment in American Life* (Nueva York, Harper and Row, 1985), pp. 143-144 [ed. cast.: *Hábitos del corazón,* Madrid, Alianza Editorial, 1989]; Taylor, «Atomism», pp. 198, 200. <<

[2] Charles Taylor, «Atomism», pp. 187-210. <<

[3] John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, p. 77 [ed. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil,* Barcelona, Planeta, 1995]; *The Educational Writings of John Locke*, James Axtell (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1968); *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden (ed.) (Oxford, Clarendon Press, 1954), p. 129 [ed. cast.: *Ensayos sobre la ley natural,* Madrid, Universidad Complutense, 1998]; *Essay Concerning Human Understanding,* Peter Nidditch (ed.) (Oxford, Clarendon Press, 1975), p. 81 (sobre el conformismo, véase la p. 356) [ed. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Madrid, Sarpe, 1984]. Es verdad que Locke recomendaba al pueblo que pensase por sí mismo, pero Taylor (nada amigo de la heteronomía) critica a Locke, desde un punto de vista primariamente descriptivo o «metafísico», por haber dado una imagen inadecuadamente asocial del «yo», no porque Locke estuviese a favor de que cada cual pensase por sí mismo. <<

[4] David Hume, «Of the First Principies of Government», *Essays Moral, Political and Literary* (Indianapolis, Liberty Classics, 1985), p. 33; «Of the Origin of Government», ibid., p. 37; Immanuel Kant, «Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose», *Kant's Political Writings,* Hans Reiss (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. 44. Repárese en que Kant no está haciendo dos afirmaciones distintas, de ninguna de las cuales se percatarían los antiliberales: la naturaleza social del hombre es *innata* y las rasgos nobles más importantes de la personalidad humana son *producto de la interacción social.* <<

[5] Hume, «Of the Original Contract«, *Essays Moral, Political andLiterary,* pp. 465-487; «Of the Origin of Government», ibid., pp. 39-40. <<

[6] Locke, *Two Treatises of Goverment,* II, p. 103. <<

[7] Véase Samuel H. Beer, *To Make a Nation* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993), cap. 1; los liberales también emplearon el concepto de naturaleza como pieza clave en la mitología anticristiana, como una alternativa a las versiones bíblicas del origen de la sociedad y el gobierno. Según Montesquieu, por ejemplo, «la idea de un Creador» no son capaces de forjarla los individuos en el estado de naturaleza *(Del espíritu de las leyes).* <<

[8] Locke, *Two Treatise of Government,* II, 4, 6. <<

[9] Como cuestión de prehistoria real, Locke concedía que «el gobierno solía empezar por el padre» (ibid., II, p. 105), pero despreciaba, por políticamente irrelevante, esta observación. <<

[10] Ibid., II, p. 91. <<

[11] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* p. 264; Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 22; Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of*

the Wealth of Nations (Nueva York, Modern Library, 1937), pp. 374375, 549. <<

[12] William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. 1, pp. 48, 43. <<

[13] Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice* (Indianapolis, Bobbs-Merill, 1965), p. 80; Kant, « Perpetual Peace», *Kant's Political Writings,* p. 99. <<

[14] Según Locke, «no podemos confiar en nada tan peligroso, ni en nada que nos pueda confundir más» que la opinión de los demás, «pues hay mucha más falsedad y error entre los hombres que verdad y conocimiento» *(An Essay Concerning Human Understanding*, p. 657). <<

[15] Según Blackstone, «la ley actúa en Inglaterra según principios generales y extensivos: proporciona libertad correctamente entendida, es decir, protección al judío, al turco y al pagano» *(Commentaries on the Laws of England*, vol. 1, p. 413). <<

[16] La «venda» de la justicia puede entenderse como la contrapartida del «velo de la ignorancia» de John Rawls. Cuando Sandel nos pide que tomemos en consideración las características concretas de la persona, está pidiéndonos, sin darse cuenta y con toda imprudencia, que intensifiquemos la conciencia de raza en la distribución de las cargas y los beneficios sociales. Para una respuesta liberal, véase «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-251. <<

[17] La industrialización, la urbanización, la alfabetización masiva y las mejoras en la comunicación y el transporte (por no hablar de la guerra moderna) han ayudado a debilitar los localismos y regionalismos tradicionales. Culpar al «liberalismo» de esta masiva transformación social es confundir el delirio analógico con el pensamiento causal. <<

[18] Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, Little, Brown, 1960), p. 341; Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 13; Blackstone, *Commentaries on the Laws of England,* vol. 4, p. 8; *The Federalist Pa-pers* (Nueva York, Mentor, 1961), # 10, p. 79. <<

[19] Christopher Lasch, *The Truc and Only Heaven: Progress and Its Critics* (Nueva York, W. W. Norton, 1991), p. 209; Smith, *Wealth of Nations*, p. 839. Los impuestos sobre «las necesidades vitales» son «una maldición tanto como pueda serlo la esterilidad de la tierra y las inclemencias del cielo». Repárese en que Smith emplea a la vez una definición cultural y biológica de las necesidades vitales en este argumento: «Por necesidades entiendo, no sólo los bienes que son indispensablemente necesarios para el sustento de la vida, sino la costumbre, sea cual fuere st especie, que un país considera inexcusable en la gente de bien, aun de la clase más baja» (ibid, pp. 432-33, 821). <<

[1] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1984), p. 170; John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, Ind., Bobbs-Merrill, 1955), pp. 16, 36, 40, 50 [ed. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985]; Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, pp. *3*, 110, 131, 159, 215. <<

[2] Aristóteles, *Política*, 1254b [ed. cast.: *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1998]. <<

[3] Adam Smith, *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Nueva York, Modern Library, 1937), p. 872. <<

[4] *The Federalist Papers* #45 (Nueva York, Mentor, 1961), p. 289; Smith, *Wealth of Nations*, pp. 579, 582; véanse también las referencias al «interés real de la comunidad», «el provecho general del público», «el bien universal de la nación» y «el beneficio del pueblo» en William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. I, pp. 48, 121-122, 239, así como su advertencia lockeana de que «la máscara de la justicia y el espíritu público» puede en ocasiones ser usada como excusa para ocultar «el rencor y la enemistad privadas» (ibid., vol. 3, p. 126). <<

[5] Cesare Beccaria, *De los delitos y de las penas* (Madrid, Alianza Editorial, 1998). <<

[6] Resulta interesante que Aristóteles describa la agresión como un perjuicio contra el individuo. Su ejemplo de perjuicio para la comunidad es la negativa a hacer el servicio militar *(Retórica* [Madrid, Alianza Editorial, 1998], I, xiii, 3-4). <<

[7] Blackstone, *Commentaries*, vol. 4, p. 6 <<

[1] Joseph de Maistre, *Étude sur la souveraineté,* en *(Xuvres completes* (Lyon, Vitte et Perrussel, 1884), vol. I, p. 525; véase también *Du Pape,* vol. II de las *(Euvres completes,* p. 170; Carl Schmitt, « Wesen und Werden des fascistischen Staates», *Positionen und Begriffe in Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* (Hamburgo, Hanseatische Verlag, 1940), p. 110; véase también Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid, Alianza Editorial, 1998); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1984), p. 42 (hay que decir que MacIntyre se refiere más a las tradiciones autoritarias que a los gobernantes autoritarios al estilo de Schmitt); Spinoza, *Tratado teológico político* (Madrid, Alianza Editorial, 1986), y *Tratado político* (Madrid, Alianza Editorial, 1987); Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), p. 31; Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, Little Brown, 1960), p. 317; repárese en que el antiestatismo fue una ideología clerical, mientras que el anticlericalismo fue un elemento esencial del pensamiento liberal. <<

[2] John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, pp. 181, 230; Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Nueva York, Modem Library, 1937), p. 376; Locke, *Two Treatises of Government, II,* p. 21; Smith, *Wealth of Nations*, p. 576. <<

[3] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* Peter H. Nidditch (ed.) (Oxford, Clarendon Press, 1975), p. 100; Locke, *Two Treatises of Government,* II, pp. 105, 219 <<

[4] David Hume, «Of the Origin of Government», *Essays Moral, Political, and Literary* (Indianapolis, Liberty Classics, 1985), p. 41; «Of the Original Contract», ibid., p. 466; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (Madrid, Tecnos, 1993) (I, 6, y XI, 5); William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. 1, p. 122; prosigue diciendo que toda tiranía es preferible a la anarquía; Locke no habría estado de acuerdo *(Two Treatises of Government,* II, p. 225), dado el escaso fundamento en que se apoya la asociación que hace Schmitt entre liberalismo y anarquismo; Smith, *Wealth of Nations,* libro III, cap. 3. <<

[5] Immanuel Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose», *Kant's Political Writings,* Hans Reiss (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. 46. <<

[6] Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 174; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (XI, 6, y XII, 2). <<

[7] *The Federalist Papers,* #51 (Nueva York, Mentor, 1961), p. 322; Kant, « Universal History», *Kant's Political Writings,* p. 46. <<

[8] Locke, *Two Treatises of Government, II,* pp. 142, 175, 22. <<

[9] *The Federalist Papers,* #48, p. 313. <<

[10] Hume, «Of the Origin of Government», *Essays,* p. 41, las cursivas son mías. <<

[1] Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid, Alianza Editorial, 1998); de modo análogo, «los esfuerzos del estado constitucional burgués apuntan a la supresión de lo político» (Schmitt, *Verfassungslehre,* Berlín, Duncker and Humblot, 1970, p. 41). <<

[2] La aparente inconstitucionalidad, en los Estados Unidos, de los controles nacionales sobre la posesión de armas muestra un rasgo sorprendentemente antiliberal de la política americana. <<

[3] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (Madrid, Tecnos, 1993), VI, 8. <<

[4] William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. I, p. 122; vol. III, p. 4. <<

[5] Un código penal vagamente redactado «puede proporcionar un pretexto para arrebatar vidas humanas y para exterminar a cualquier familia» (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* XI, 7). <<

[6] Locke, *Two Treatises of Government,* II. <<

[7] Cesare Beccaria, *De los delitos y de las penas* (Madrid, Alianza Editorial, 1998); Montesquieu, *Del espíritu de las leyes, XII,* 5-6: «Las leyes no se encargan de castigar ellas mismas sino los actos públicos» (ibid., XII, 11); repárese en la actitud positiva y negativa, amistosa y desconfiada que Montesquieu adopta en este argumento respecto de la privacidad. Si la homosexualidad es considerada un asunto *privado, los* inmensos poderes judiciales del Estado no podrán ser usados como instrumento del *odio* privado. <<

[8] Locke, *Two Treatises of Government, II,* 131; Blackstone, *Commentaries,* vol. 1, pp. 45-46, vol. 4, pp. 44-50; David Hume, «Of the Origins of Government», *Essays Moral, Political, and Literary* (Indianapolis, Liberty Classics, 1985), p. 41; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (VI, 8; XII, 24); Montesquieu, *Cartas persas* (Madrid, Cátedra, 1997), carta 9. <<

[9] Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, Little Brown, 1960), p. 291; Immanuel Kant, «An Answer to the Question: "What is Enlightment?"», *Kant's Political Writings,* Hans Reiss (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. 57; respecto al deber del gobierno de hacer públicos los principios que animan sus opciones políticas, véase Kant, «Perpetual Peace», ibid., p. 126. <<

[10] Spinoza, *Tratado teológico político* (Madrid, Alianza Editorial, 1986), y *A Political Treatise* (Madrid, Alianza Editorial, 1987); Locke, *Two Treatises of Government, II,* 222; George Sabine, «The Historical Position of Liberalism», *American Schola,,* 10 (1940-1941), pp. 49-58. <<

[11] Esto es verdad pese a que los liberales definieron la participación política como un medio para el buen gobierno, así como para la libertad privada, más que como un fin en sí mismo capaz de dar a la mayoría de los ciudadanos una razón para vivir. <<

[12] La distinción entre lo público y lo privado es el modo mayoritarista de combinar democracia y diversidad; la alternativa no mayoritarista es el asociacionismo. <<

[13] Montesquieu mostró su ambivalencia respecto de la esfera pública en muchas ocasiones: «Sé de cierta mujer cuyos andares son sumamente elegantes, la cual, no obstante, no bien advierte que alguien la mira empieza a cojear» *(Cartas persas);* y aún peor, Usbek inflige castigos inefables a las mujeres de su harén como reacción a la humillación *pública.* <<

[1] Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics,* p. 15; Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen» (1929), reimpreso en *Der Begriff des Politischen* (Berlín, Duncker and Humblot, 1963), p. 83; Strauss, *Natural Rights andHistory,* p. 242; Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, Little Brown, 1960), p. 300; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1927; Gloucester, Mass., Peter Smith, 1962), pp. 57, 207; Ross Terrill, *R. H. Tawney andHis Times* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973), pp. 83-84; Harold Laski, *The Rise of European Liberalism* (Londres, Unwin, 1962), pp. 105, 102, 87. Laski no sólo afirmaba «la necesidad económica de la tolerancia religiosa», sino que sostenía con desdén que el logro principal del constitucionalismo inglés había sido garantizar que «los comerciantes británicos pudiesen dormir cómodamente en sus camas» (pp. 169, 69). <<

[2] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid, Istmo, 1998); Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Nueva York, Harper and Row, 1950), p. 123 [ed. cast.: *Capitalismo, socialismo, democracia,* Madrid, Folio, 1998]; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes, XXI,* 20. <<

[3] Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, pp. 32-34, 111; John Milton, *Areopagitica,* en sus *Complete Works of John Milton* (New Haven, Y ale University Press, 1959), vol. II, p. 560; Spinoza, *Tratado teológico político* (Madrid, Alianza Editorial, 1986), y *Tratado político* (Madrid, Alianza Editorial, 1987). <<

[4] Judith N. Shklar, «The Liberalism of Fear», *Liberalism and the Moral Life,* Nancy Rosenblum (ed.) (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), pp. 21-38. <<

[5] Strauss afirma que Locke destina al hombre, no a la libre contemplación, sino al trabajo infeliz, «la vida dominada por el dolor que alivia el dolor» (Strauss, *Natural Right and History,* p. 250). Ignora así un aspecto fundamental del pensamiento de Locke y, desde luego, del pensamiento liberal. <<

[6] Immanuel Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose», *Kant's Political Writings,* Hans Reiss (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. 43. <<

[7] Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 94; The Federalist Papers, #10 (Nueva York, Mentor, 1961), p. 78. <<

[8] Locke, *Two Treatises of Government,* II, pp. 124, 123, 27, 76, 193, 221, 222; el gobierno se disuelve cuando los funcionarios públicos invaden el terreno de las personas privadas. <<

[9] Ibid., II, pp. 57, 76, 101, 211, 227, 239; Spinoza, *Tratado teológico político* y *Tratado político;* Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 229. <<

[10] Aristóteles, *Política* (Madrid, Alianza Editorial, 1998), 12626. <<

[11] Locke, *Two Treatises of Government,* II, pp. 42, 37, 41; cf. Adam Smith, *An Inquiry finto the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Nueva York, Modem Library, 1937), p. 12; Locke, *Two Treatises,* II, p. 37; David Hume, «Of Refinement in the Arts», *Essays Moral, Political, and Literai)/* (Indianapolis, Liberty Classics), p. 272; Smith, *Wealth of Nations,* p. 11; la eliminación de la pobreza relaja también los lazos de la dependencia personal, pues el temor al hambre fomenta de un modo natural la sumisión de los trabajadores frente a los empresarios. <<

[12] David Hume, *Enquicies Concerning Human Understanding* (Oxford, Clarendon Press, 1962), p. 186. <<

[13] Incluso el ultracauto Blackstone concede que «toda propiedad se deriva de la

sociedad» (William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. I, p. 289. <<

[14] Guido de Ruggiero, *The History of the European Liberalism* (Boston, Beacon, 1959), p. 2; es verdad que Montesquieu estaba a favor de la venta de cargos, pero esto se debe a complejas razones liberales relacionadas con los contrapesos a la autoridad real. <<

[15] Blackstone explicó la alergia selectiva de los liberales a la compra-venta en los términos siguientes: «ningún cargo público será vendido, so pena de inhabilitación para disponer de él o de ocuparlo. Pues la ley presume que quien compra un cargo hace, a base de sobornos, las extorsiones o cualesquiera otros métodos ilegales, una buena compra, en patente detrimento del público» (Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, vol. II, pp. 36-37). <<

[16] La definición kantiana del matrimonio, aun cuando genuinamente peregrina, no debería malinterpretarse y entenderse como un intento de transformación de la familia en una relación mercantil. Tal interpretación es incorrecta porque en el matrimonio kantiano se lleva a efecto un monopolio bilateral, no existiendo derecho de reventa, y los actos sexuales del propio cónyuge no pueden comprarse con dinero, sino que sólo pueden disfrutarse por vía del intercambio en especie con los propios actos sexuales (Kant, «Die Metaphysik der Sitten», en *Kants Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, vol. VI, p. 278). La *mutualidad* del contrato matrimonial kantiano debe interpretarse como una protesta contra la asimetría, en su época, de las relaciones no maritales —una asimetría que favorecía a los varones. Daba preeminencia a las «relaciones de intercambio» sobre las relaciones basadas en el «sacrificio» de una de las partes en beneficio de la otra. Pese a lo emblemático que pueda resultar de una nueva mentalidad «burguesa», la teoría kantiana del matrimonio no apunta a la universalización del intercambio comercial. <<

[17] Véase el Capítulo 15. <<

[18] Kant, «Perpetual Peace»; véanse también los *Kants Political Writings*, p. 114; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (Madrid, Tecnos, 1993), XX, 2; XX, 1; según Montesquieu, «el espíritu del comercio se acompaña de modo natural del de la frugalidad, la economía, la moderación, el trabajo, la prudencia, la serenidad, el orden y la norma» (V, 6, p. 46; XXI, 5, p. 334). <<

[19] Spinoza, *Tratado teológico-político;* Voltaire, «Lettres philosophiques», *Mélanges* (París, Pléiade, 1961), pp. 17-18; un mediador entre Spinoza y Voltaire fue *The Spectator* de Addison: «No hay lugar en la ciudad que me plazca frecuentar más que la *Bolsa […]* En ocasiones me pierdo en una multitud de judíos; y en ocasiones me uno a grupos de *holandeses.* Me convierto sucesivamente en *danés, sueco o francés*» *(The Spectator,* núm. 69, 19 de mayo de 1711, en Joseph Addison y Richard Steele, *Selected Essays*, Daniel MacDonald (ed.) (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1973, pp. 237-238). <<

[20] Sería difícil demostrar cómo este cambio fundamental en las creencias puede explicarse en términos económicos, como consecuencia del deseo de enriquecimiento. <<

[21] Hume, «Of Refinement in the Arts», *Essays Moral, Political, andLiterary* <<

[22] Arendt, *The Human Condition;* George Will, *Statecraft as Soulcraft* (Nueva York, Simon and Schuster, 1983), p. 72; cf. Unger, *Knowledge and Politics*, p. 38; Charles Taylor, «Atomism», *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), p. 201. <<

[23] Hay que decir que esta acusación choca con la afirmación antiliberal, igualmente extendida, de que los liberales no tienen fines estables, sino que están obsesionados únicamente con los medios más eficaces que sirvan a cualquier fin que se les pase por la

cabeza. <<

[24] Spinoza, *Tratado teológico político;* Kant, «What is Enlightment?», *Kant's Political Writings,* p. 60. <<

[25] Alexander Solzhenitsyn, *A WorldSplit Apart* (Nueva York, Harper and Row, 1978), p. 45. <<

[26] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 200. <<

[27] Adam Smith, *A Theory of Moral Sentiments* (Oxford, Clarendon Press, 1976), p. 139 [ed. cast.: *La teoría de los sentimientos morales, Madrid,* Alianza Editorial, 1997]; Spinoza, *Tratado teológico político;* Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations* (Nueva York, Modern Library, 1937), p. 748; John Stuart Mill, «On Liberty», *Essays on Politics and Society,* J. M. Robson (ed.) (Toronto, Toronto University Press, 1977), p. 265; Smith, *Wealth of Nations,* p. 760. <<

[28] Andrzej Rapaczynski, *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1987), pp. 150-170. <<

[29] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* p. 258; Bentham escribió, en este mismo espíritu, «cuando digo *físico,* quiero decir los dolores y placeres del alma tanto como los dolores y placeres de los sentidos» (Jeremy Bentham, «Principies of Legislation», *The Theory of Legislation,* Bombay, N. M. Tripathi, 1979, p. 2). <<

[30] Taylor, «Atomism», p. 209. <<

[31] Antes de la revolución, los liberales podían estar más hartos de esto: «Todo plan gubernamental que suponga la reforma a gran escala de las maneras de la humanidad será plenamente imaginario» (Hume, «Idea of a Perfect Commonwealth», Essays *Moral, Political*, *and Literary,* p. 514). <<

[32] Locke, *Essays on the Law of Nature,* 141. <<

[33] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* p. 262. <<

[34] Montesquieu, *Cartas persas* (Madrid, Cátedra, 1997). <<

[35] Smith, *Wealth of Nations,* pp. 15, 384, 556; la ejemplificación más conocida del omnipresente interés de Smith por la formación del carácter se encuentra en su análisis de la división del trabajo (pp. 8-9, 735). <<

[1] MacIntyre, *After Virtue*, pp. 69-70; MacIntyre, *Three Versions of Moral Enquiry*, pp. 184-185. Explica esta afirmación añadiendo: «Los derechos se afirman *en contra* de otra u otras personas; se invocan cuando esos otros se presentan como un desafío, y sólo en esa medida» (p. 185). <<

[2] Como escribiera Beccaria: «En los confines de un país no debería haber lugar alguno al margen de la ley» (Cesare Beccaria, *De los delitos y de las penas*, Madrid, Alianza Editorial, 1998); si bien el Estado liberal puede intervenir en todos los ámbitos sociales, sólo puede hacerlo, desde luego, en virtud de leyes determinadas. <<

[3] Resulta, pues, anacrónico y ofuscador hablar como lo hace Robert Nozick, por ejemplo, de un derecho natural sagrado o inviolable a la propiedad en una sociedad en la que el gobierno no puede jactarse ya de disponer de autoridad divina. <<

[4] John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1955), p. 35; Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), II, p. 215; caracterizar los derechos como «atomizadores» es uno de los pocos puntos de intersección entre la crítica marxista y la no marxista de la sociedad liberal; véase Karl Marx, sobre *la cuestión judía* (Barcelona, Planeta, 1994). <<

[5] MacIntyre ataca la moralidad liberal debido a su obsesión de saber «qué reglas debemos seguir?» y a su olvido de la vieja pregunta: «¿En qué clase de persona he de convertirme?» *(After Virtue*, p. 118). Unger se ocupa de este asunto en *Politics* (véase capítulo 6), pero la elaboración más famosa de la distinción entre reglas y desarrollo de virtudes la encontramos en el Foucault de la última época. De modo análogo a Strauss y a MacIntyre, Foucault azota a la modernidad en nombre del mundo antiguo. Es característica de su *History of Sexuality* la idea de que los griegos carecían de concepto de sujeto en el envilecido sentido moderno. Los antiguos griegos desarrollaron una ética sin subjetividad, una ética del individuo y, de este modo, una ética de la libertad por oposición a una ética de la ley. En el centro de la vida ética colocaban la «preocupación por uno mismo» o cultivo del carácter único de la persona. Su ideal era la vida bella. Para alcanzar placeres elevados y hacer de su vida una obra de arte, los antiguos señores griegos debían dominar sus díscolos apetitos. Pero las prohibiciones emocionales, las «técnicas de la austeridad» que se imponían a sí mismos eran parte de una ética de la autoafirmación, no de la autonegación. Lo que les faltaba a los griegos, y lo que les distinguía felizmente de los europeos posteriores, era la idea de norma universal, en congruencia con la cual se anima a la gente en general a censurar el comportamiento de los demás. Foucault negaba que la moralidad de la educación estética de uno mismo, reservada a la minoría aristocrática, fuese un intento de normalizar a la población, como lo es la idea moderna de la universalidad de las normas. La imposición liberal de las normas generales conllevaba una cruel estandarización y aplastamiento de la irrepetibilidad personal. Se burlaba de la moralidad de la Ilustración porque le era aplicable a *todos*, en el sentido de que todos deberían someterse a ella (Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, Nueva York, Random House, 1985; y *The Care of the Self* Nueva York, Random House, 1986); pero hay algo hipócrita en esta oposición al universalismo, pues Foucault termina por criticar a las repúblicas antiguas por tener esclavos y violar la por otra parte abstracta norma de la igualdad. <<

[6] Los liberales estuvieron en ocasiones a favor de las milicias ciudadanas, principalmente por mor de la «libertad negativa», a fin de mantener fuera del control de los políticos en el poder ese peligroso instrumento que es el ejército profesional. Creer en el poder del servicio militar de forjar el carácter, demasiado enfatizado por algunos autores, ocupaba un lugar marginal en su pensamiento (véase Kant, «Perpetual Peace», *Kant's*

Political Writings, Hans Reiss, ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 94-5); sobre el argumento kantiano de que la guerra atrofia el desarrollo de importantes capacidades humanas, véase «Universal History» (p. 49). <<

[7] John Milton, *Areopagitica,* en *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven, Yale University Press, 1959), vol. II, p. 515; Spinoza, *Tratado teológico político* (Madrid, Alianza Editorial, 1986), y *Tratado político* (Madrid, Alianza Editorial, 1987); el ejemplo más celebrado de teoría política liberal basada en el ideal personal de la autorrealización es la obra de Wilhelm von Humboldt *The Limits of State Action* (Cambridge, Cambridge University Press, 1965); citando a Humboldt, Charles Taylor admite que al menos algunas formas de liberalismo son «inspiradoras», a saber, aquellas que se basan en «la opinión postromántica […] de que cada cual tiene su propia forma original de autorrealización» (Taylor, « What's Wrong with Negative Liberty», en su *Philosophy and the Human Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 216, 229). <<

[8] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Nueva York, Modern Library, 1937), p. 3; Kant, «Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose», *Kant's Political Writings,* p. 44; John Stuart Mill, «On Liberty», *Essays on Politics and Society,* J. M. Robson (ed.) (Toronto, University of Toronto Press, 1977), cap. 3; Kant, «Universal History», *Kant's Political Writings,* pp. 42-43, 45. <<

[9] Kant, «Perpetual Peace», *Kant's Polit cal Writings,* p. 112; *The Federalist Papers,* #51 y #55 (Nueva York, Mentor, 1961), pp. 322, 346. <<

[10] John Locke, *Two Treatises of Government, II,* p.131. <<

[11] Strauss, *Natural Right and History,* p. 248; Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 6; Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford, Clarendon Press, 1976), p. 162. La psicología del deber, subrayada por Montesquieu, refleja el escepticismo liberal en cuanto al impulso de obediencia: «¿Cómo es que los monjes le tienen tanto amor a su orden? por la misma causa que hace insoportable la orden. Su regla les prohíbe todo aquello de lo que se alimentan las pasiones corrientes; queda, pues, tan sólo esta pasión por la misma regla que les atormenta» (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* Madrid, Tecnos, 1993, V, 2). <<

[12] Spinoza, *Tratado teológico político;* Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 192. <<

[13] Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 183; William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. I, p. 439; Mill, «On Liberty», p. 301. <<

[14] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982). <<

[15] Unger, *Knowledge and Poli tics,* p. 74. <<

[16] En la ley penal, dicho sea de paso, el carácter abstracto produce otros beneficios. Nos permite respetar los derechos de Charles Manson, por ejemplo, aun cuando nos sea imposible respetarle como persona; dicho de otro modo, la lógica de los derechos está perfectamente adaptada a la escasez permanente de simpatía humana que Hume enfatizase. <<

[17] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), Pierre Manent (ed.) (París, Editions Complexe, 1988), p. 87. <<

[1] Unger, *Knowledge and Politics,* pp. 77, 255, 52, 42, 138, 248, 254. <<

[2] Ibid., p. 52; compárense las críticas que de Max Weber hacen en estas líneas Strauss *(Natural Right and History*, p. 42) y MacIntyre *(After Virtue*, pp. 26-27, 114-115, 143-144). <<

[3] John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, Ind., Bobbs-Merrill, 1955), p. 46; Shirley Letwin, *The Pursuit of Certainty* (Cambridge, Cambridge University Press, 1965), pp. 127-188; Montesquieu, *Del espíritu ele las leyes* (Madrid, Tecnos, 1993), X, 3, y VI, 2. <<

[4] Schmitt, «Der bürgerliche Rechtsstaat», *Abendland (1928)*, p. 201. <<

[5] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes, XI*, 5, y XI, 3. «La Ley, tomada en su verdadero concepto, no es tanto la limitación como la dirección que un agente libre e inteligente da a su *propio interés,* y no prescribe más que lo que conviene al bien general de los que están sometidos a ella» (Locke, *Two Treatises of Government* [Cambridge, Cambridge University Press, 1988], II, p. 57), las cursivas son mías; véase también II, pp. 6, 13. <<

[6] Strauss, *Natural Rights and History,* p. 222; John Milton, *Areopagitica,* en *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven, Yale University Press, 1959), vol. II, p. 503; Spinoza, *Ética* (Madrid, Alianza Editorial, 1998); Locke, *Letter Concerning Toleration,* p. 22; John Stuart Mill, «On Liberty», *Essays on Politics and Society,* J. M. Robson (ed.) (Toronto, University of Toronto Press, 1977), p. 230. <<

[7] Este argumento es tratado convincente por Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford, Clarendon Press, 1989). <<

[8] Según Beccaria, «si estos principios, esencialmente distintos, se llegasen a confundir, no habría ya esperanza de razonar correctamente en los asuntos públicos. A los teólogos pertenece establecer los límites de lo justo y lo injusto en lo atinente a la malicia o bondad intrínsecas de un acto; al hombre de Estado, determinar las relaciones de lo políticamente justo o injusto» (Cesare Beccaria, *De los delitos y de las penas,* Madrid, Alianza Editorial, 1998). <<

[9] Locke, *Two Treatises of Government,* II, 13. <<

[10] Voltaire, *Diccionario filosófico* (Madrid, Akal, 1987); Voltaire afirma que todos sabemos que es inmoral condenar y castigar a un acusado sin haberle permitido antes defenderse y explicarse. Este principio no es subjetivo ni arbitrario, ni aun materia de inclinación personal. Es una regla universalmente válida. <<

[11] Friedrich Nietzsche, *Más alla del bien y del mal* (Madrid, Alianza Editorial, 1997), sec. 259. <<

[12] Locke, *Two Treatises of Government,* II, 6, 13; William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. I, p. 249. <<

[13] La crueldad es una especia que sazona todos los placeres. Aquí radica la esencia de la forma peculiar del aniliberalismo nietzscheano: «Ver sufrir produce bienestar, hacer sufrir más aún […] Sin crueldad no hay fiesta» (Nietzsche, *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza Editorial, 1997, Libro 2, 6). <<

[14] Locke, *Two Treatises of Government,* II, pp. 8, 97; Immanuel Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose», *Kant's Political Writings,* Hans Reiss (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. 49. <<

[15] Strauss, *Natural Right andHistory,* p. 250. <<

[16] Es revelador, a este respecto, que MacIntyre use muy consecuentemente la

palabra «democrático» en un sentido despectivo. Su ataque a la «democratización del albedrío moral» es un ejemplo típico. En la sociedad liberal, escribe, «cualquiera y todo el mundo puede ser, pues, un agente moral, puesto que es en el yo, y no en los roles sociales o en las costumbres, donde ha de localizarse el albedrío moral». Los derechos liberales se predican de las personas, no de los rangos sociales. Para los liberales, por tanto, «el agente moral» es «cualquiera y todos quienes no padezcan una tara mental». Aristóteles no habría democratizado nunca de este modo el albedrío moral. No creía en «la acción moral de todos». Cabe presumir que, para él, el auténtico albedrío moral fuese monopolio de una minoría *(After Virtue,* pp. 220, 32, 155, 256). Puesto que MacIntyre, a diferencia de Strauss, insinúa en numerosas ocasiones sus simpatías igualitario-socialistas, resulta tanto más sorprendente que pueda ponerse a escribir de este modo antidemocrático. <<

[17] MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* p. 98. Véase también Unger, *Knowledge and Politics,* pp. 63-103; Taylor, «Atomism», *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), p. 201; y Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, Little Brown, 1960), p. 332. También Robert Nisbet nos ayuda a plantear claramente este argumento. Escribe que el liberalismo disuelve los vínculos sociales, y «la desigualdad es la esencia del vínculo social» *(Twilight of Authority,* Nueva York, Oxford University Press, 1975, p. 217). <<

[18] David Hume, «Of the Origin of Government», *Essays Moral, Political, and Literary* (Indianapolis, Liberty Classics, 1985), p. 41; Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 220; Blackstone, *Commenta-ries,* vol. I, p. 400. <<

[19] Situados entre los comunitaristas y los superindividualistas, los liberales aceptan la importancia social de dos distinciones: lealtad/traición y vida buena/mala. Pese a su importancia, estas distinciones desempeñan un papel subordinado en toda sociedad liberal. Por razones políticas, deben ocupar un lugar secundario respecto de la distinción liberal entre acciones justas/injustas. Únicamente en las sociedades no liberales pueden las diferencias entre lealtad y traición, por una parte, y buena y mala vida, por otra, tener mayor importancia *política* que la distinción entre justicia e injusticia. Es verdad que estas palabras son resbaladizas: podemos plausiblemente argumentar que la misma justicia es un bien y que la lealtad a la constitución es perfectamente liberal. Pero no es en la bondad de la justicia y de la lealtad de los ideales liberales en lo que los defensores del antiliberalismo están pensando. <<

[20] Cesare Beccaria, *De los delitos y de las penas.* <<

[21] Locke, *Two Treatises of Government,* II, pp. 76, 94, 5. <<

[22] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* Peter H. Nidditch (ed.) (Oxford, Clarendon Press, 1975), p. 704; ya sólo el principio de autoconsistencia revela que la «razón» lockeana no tiene un carácter meramente instrumental. Locke invoca una y otra vez el criterio de consistencia, por ejemplo en su argumento contra la persecución de las minorías religiosas. Si el magistrado tiene en Inglaterra la facultad de castigar a quienes formen parte de una secta minoritaria, el magistrado de Estambul tendrá el derecho paralelo de perseguir a los cristianos. La única forma de evitar esta conclusión lógica, pero inaceptable, es abandonar la política de persecuciones. La tolerancia dentro de unos límites políticamente determinados es la decisión moral que exige «la razón» (que es más que la racionalidad medios-fines). <<

[23] Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 142 (la cursiva es mía). <<

[24] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* XI, 3; Blackstone, *Commentaries,* vol. I, p. 6; Adam Smith, *An Inquiry finto the Nature and Causes of the Wealth of the Nations* (Nueva York, Modern Library, 1937), p. 576; Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder* (Barcelona,

Planeta, 1986) sec. 926. <<

[25] Kant, «Perpetual Peace», *Kant's Political Writings,* p. 99; «On the Common Saying: "This May be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice"», ibid., p. 75; «Universal History», ibid., p. 46; el principio clave de la filosofía moral kantiana es: «No debería actuar nunca sino de tal forma que pudiese también desear que mi máxima se convirtiese en ley universal» (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Barcelona, Planeta, 1997). <<

[26] Compárese Strauss, *Natural Rights and History,* p. 248; con Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* 75. <<

[27] Esta prohibición puede, una vez más, reformularse despectivamente, al modo nietzscheano: cretinizada por la moralidad liberal, a los europeos modernos les falta el descaro aristocrático (si es que podemos decirlo así) de decir que una acción es «buena» simplemente porque así la quieren llamar. Los liberales están demasiado paralizados por una conciencia de culpabilidad como para defender abiertamente la subjetividad de los valores. <<

[28] Kant, «Theory and Practice», *Kant's Political Writings,* p. 76. <<

[29] Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Enrpolitisierungen» (1929), reimpreso en *Der Begriff des Politischen* (Berlín, Duncker and Humblot, 1963), p. 87; «Staatsethik und Pluralistischer Staat» (1930), *Positionen und Begriffe,* pp. 134-137; Alexander Solzhenitsyn, *A Worl Split Apart* (Nueva York, Harper and Row, 1978), p. 37. <<

[30] Unger, *Knowledge and Politics,* pp. 54, 86-87; Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory,* 12 (1984). <<

[31] Este andar dando tumbos tan antiliberal es como quejarse a la vez de que la comida es incomible *y* de que no hay comida suficiente. <<

[32] También esta supuesta contradicción se la atribuye MacIntyre (entre otros) a los liberales en *Whose Justice? Which Rationality?* pp. 326-348. <<

[33] Unger, *Knowledge and Politics, p.* 85. <<

[34] Hume, «Of the Origin of Government», *Essays Moral, Political, and Literary,* p. 39; Smith, *Wealth of Nations,* p. 681. El árbitro de un partido de béisbol, por poner un ejemplo mundano, pero fácilmente comprensible, no puede ser completamente neutral: debe aplicar las reglas. Además, son decisiones en parte discrecionales las que deciden quien será el ganador y quién el perdedor. Ahora bien, ¿querrá alguien afirmar que un árbitro no *puede* ser imparcial respecto a los equipos rivales? Es verdad que el del árbitro no es un modelo adecuado de la función judicial en un estado liberal. Pero este ejemplo familiar ayuda a refutar la consabida acusación antiliberal de que la imparcialidad es imposible. <<

[35] Debería consignarse que fue en las guerras de religión donde apareció por vez primera y como ideal político ampliamente compartido la idea de la imparcialidad entre grupos rivales. Hoy, cuando las autoridades políticas han de vérselas con los herederos de quienes participaron en esas guerras, tal idea mantiene su valor. El Estado liberal puede aún, prudente y acertadamente, negarse a enredarse en una serie determinada de disputas sociales o morales. El gobierno se reserva la facultad de intervenir en casos de peligro público, pero tales casos deben probarse. Para una defensa vigorosa de la idea liberal de neutralidad en esta dirección, véase Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), pp. 40-68. <<

[36] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* VI, 2, y VI, 5. <<

[37] Es incorrecto afirmar que el liberalismo es hostil a cualquier concepto de finalidad social y que se concentra únicamente en imperativos parciales o en las reglas del juego; más

bien, los liberales tenían fines, pero éstos eran *limitados.* <<

[38] Kant, «What Is Enlightment?», *Kant's Political Writings,* p. 58. <<

[39] Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 11. <<

[40] Charles Taylor, «Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», p. 172; Unger, *Knowledge and Politics,* pp. 20, 152, 168, 228, 177; MacIntyre, *After Virtue,* 107. Repárese en que, en algunos pasajes, Taylor se distancia de las críticas comunitaristas del procedimentalismo: «Es bastante posible estar decididamente a favor de una moralidad basada en la idea del bien, pero inclinarse por alguna fórmula procedimental cuando se trata de principios políticos.» Para mayor claridad, añade que «la cosa política tiene, en efecto, una naturaleza muy distinta de la teoría moral» (Taylor, *Sources of the Self* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 532). Resulta ocioso decir que cuanto mayor sea la brecha entre teoría moral y teoría política, tanto más inverosímil se tornará criticar la política *liberal* del modo como lo hace de ordinario el comunitarismo. <<

[41] Como ironizara Kant: «la gloria» de los gobernantes de un país, por lo regular, «consiste en su poder para ordenar a miles de personas que se inmolen por una causa que no les concierne en realidad, no arrostrando ellos mismos peligro alguno»; véanse igualmente sus comentarios sobre los mercenarios; «contratar a unos hombres para que maten o sean muertos parece equivaler a usarlos como meras máquinas e instrumentos al servicio de otro (el Estado)» (Kant, por *la paz perpetua,* Madrid, Ministerio de Justicia, 1994). <<

[42] Locke, *Two Treatises of Government,* II, pp. 6, 8, las cursivas son mías; Montesquieu, *Cartas persas;* Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres;* Locke, *Two Treatises of Government,* II, p. 6; Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford, Oxford University Press, 1976), p. 234 (VI, ii, 2); Kant, *Metaphysical Elements of Virtue* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965), p. 97. <<

[43] No hay contradicción entre el odio sincero a la manipulación y la justificación instrumental de los derechos en un marco normativo utilitarista. <<

[44] Locke, *Letter Concerning Toleration,* p. 36. <<

[45] Cosa que hacía basándose en que «nada [es] necesario para sociedad alguna que no sea necesario para los fines para los cuales ha sido hecha»; un sargento puede «ordenar a un soldado que avance hasta la boca de los cañones», pero dado el propósito expreso de su cometido, no puede «ordenar a ese mismo soldado que le entregue un solo penique de su caudal». En otras palabras, el poder «no es arbitrario por ser absoluto». El propósito para el que se ha otorgado el poder limita estrictamente a éste (Locke, *Two Treatises of Government,* II, pp. 47, 139). <<

[46] Ibid., II, p. 8; Beccaria, *De los delitos y de las penas;* Kant, *The Metaphysical Elements of Justice,* p. 100. <<

[1] Schmitt, «Das Zeitalter des Neutralisierungen und Entpolitischierungen» (1929), reimpreso en *Der Begríff des Politischen* (Berlin, Dunker und Humblot, 1963), p. 94; Strauss «On the Intentions of Rousseau», *Hobbes and Rousseau,* Maurice Cranston y Richard Peters (ed.) (Garden City, N. J., Doubleday Anchor, 1972), p. 267; Lasch, *The True and Only Heaven*, p. 308; Unger, *Knowledge and Politics*, p. 75. <<

[2] MacIntyre, *Whose Justice?*, *Which Rationality?*, p. 353. <<

[3] Unger, *Knowledge and Politics*, pp.160, 213. <<

[4] Los autores antiilustrados no suelen usar la palabra «terror» para describir la matanza de campesinos o herejes en el antiguo régimen. Los asesinatos en masa son terrorismo, desde su punto de vista, sólo cuando se cometen contra la parte superior de la escala social, sólo cuando las clases inferiores se atreven a ponerle la mano encima a quienes simbolizan el orden social. <<

[5] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid, Alianza Editorial, 1997), sec. 208. <<

[6] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Nueva York, Modern Library, 1937), pp. 734-735, 739. <<

[7] Una curiosa identificación, pues, entre otras razones, la ciencia natural no se ocupa de la libertad humana —condición que, cabe presumir, resultará de interés para los liberales. <<

[8] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology* (Nueva York, Harper and Row, 1977), p. 27. <<

[9] Alexander Solzhenitsyn, *A World Split Apart* (Nueva York, Harper and Row, 1978), pp. 48-49, 59; *Alerta a Occidente* (Barcelona, Acervo, 1978). <<

[10] Unger, *Knowledge and Politics*, pp. 25, 179, 204, 32. Unger combina este argumento, al igual que Lasch, con la acusación contraria: que el liberalismo ha privado a la humanidad del «señorío sobre su propio futuro» (p. 59). <<

[11] Unger, ibid., pp. 201, 153. De más está decir que Unger escribió esto antes de concluir que franquear los límites es un imperativo moral. <<

[12] Unger, ibid., pp. 229, 176, 112. ¿Cómo se habría llegado a esta situación catastrófica? El origen de nuestra caída, como ya sabrán los lectores de Maistre, está en el secularismo o relajación de la represión religiosa: «La concepción de la naturaleza y la sociedad como objetos posibles y adecuados de manipulación ilimitada es verosímil cuando se tiene una visión profana del mundo y no una visión de éste como encarnación de lo sagrado.» El humanismo laico es sacrílego. Se hace cómplice de la ciencia cuando destruye la «concepción tradicional según la cual muchos fenómenos naturales son sagrados y, por tanto, acreedores del respeto humano» (pp. 19, 159, 153). Unger también se hace eco de la crítica heideggeriana de la «pretensión racionalista de hacer que el mundo sea transparente para el espíritu» (p. 320). <<

[13] Que algunos de los instrumentos que ha producido la ciencia moderna son terriblemente peligrosos es una cuestión completamente diferente e indiscutible. <<

[14] William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), vol. I, p. 47; Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.) (Oxford, Clarendon Press, 1975), p. 120; Voltaire, *Diccionario filosófico* (Madrid, Temas de Hoy, 1995). <<

[1] Ésta es la razón que llevó a Kant a considerar el matrimonio como un intercambio (véase la nota 16 del capítulo 13). <<

[2] Los liberales negaban que los individuos fuesen «parte» unos de otros por razones políticas muy concretas —abolir la idea misma de la culpa heredada, por ejemplo. No pretendían con ello destruir las relaciones humanas perdurables <<

[3] El contrario original del egoísmo, podríamos decir, no era el altruismo, sino la violencia irracional; Albert Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, Princeton University Press, 1977). <<

[4] Véase el Capítulo 1 de Stephen Holmes, *Rediscovering Liberal Democracy* (Chicago, University of Chicago Press, 1994). <<

[1] Alexander Solzhenitsyn, *Alerta a Occidente* (Barcelona, Acervo, 1978); *A World Split Apart* (Nueva York, Harper and Row, 1978), pp. 57, 51. <<

[2] Por ejemplo, sólo los políticos que se exponen públicamente a la posibilidad de una derrota electoral adquieren legitimidad en el sistema. <<

Notas del traductor

[*] Habrá de aplastarse todo cuanto de liberalismo subsista en los espíritus. *(N. del T)* <<

[*] Vendrá un día, tal vez no muy lejano, en el que Locke se unirá al número de escritores que mayor dolor ha causado a los hombres. *(N. del T.)* <<

[*] La aversión a la autoridad es el azote de nuestro tiempo. *(N. del T.)* <<

[*] Aguerrido *(N. del T.)* <<

[*] Objetividad *(N. del T.)* <<

[*] Doctrina defendida por Thomas Erastus (1524-1583), teólogo suizo-alemán, acerca de la supremacía del Estado sobre la Iglesia en materia eclesiástica. *(N. del T)* <<

[*] Desfachatez, del yiddish «chuzpo», suciedad, desaliño. *(N. del T.)* <<

[*] En cuanto a aquel que habla o escribe para arrebatar un dogma nacional al pueblo, debería ahorcársele como a un criado ladrón. *(N. del T.)* <<

[*] Primera Parte, Capítulo 4, de la obra de Swift. *(N. del T.)* <<

[*] La razón humana no produce sino disputas. *(N. del T.)* <<

[*] Otros tiempos otras costumbres. *(N. del T.)* <<

[*] ¡Ah, qué caras han costado las ciencias naturales al hombre! *(N. del T.)* <<